

# A beleza na mística cristã a partir do *symbolon* desta

ALEXANDRE FREIRE DUARTE\*

*«I believe that God is absolutely, grandly beautiful,  
even as the highest soul of man counts beauty,  
but infinitely beyond that soul's highest idea»*

## RESUMO

A partir daquele texto que é considerado como o elemento unitivo fundacional de toda a mística cristã, Ef 3,16-20, este ensaio discorre sobre as diferenças que passaram a existir, entre a mística cristã ocidental e a mística cristã oriental, enquanto decorrentes, justamente, da relação de mútua implicação, por vezes não só distinta, mas até diametralmente oposta, entre a mística e a beleza em tais dois contextos. A partir daqui, foi intentado uma mínima reflexão sobre o que cada uma destas duas realidades pode esclarecer acerca da natureza da outra.

**Palavras-Chave:** Mística, Beleza, Linguagem mística, Espiritualidade Ocidental, Espiritualidade Oriental.

## ABSTRACT

From the text which is considered as the founding and uniting element of all Christian mysticism, Eph 3:16-20, this essay deals with the differences between Western Christian mysticism and Eastern Christian mysticism, as resulting from the relationship of mutual implication, at times not only distinct but even diametrically opposed, between mysticism and beauty in those two contexts. From here, a minimal reflection has

---

\* Universidade Católica Portuguesa/Membro integrado do Centro de Investigação em Filosofia (CEFi).

been attempted on what each one of these two realities can enlighten about the nature of the other one.

**Keywords:** Mysticism, Beauty, Mystical language, Western Spirituality, Oriental Spirituality.

## 1. Aperitivo

Este é um texto com uma pré-história e com uma história. De facto, grande parte dele, como a fugidia Merlucius, antes de o ser, já o era. Não na sua presente versão escrita, nem sequer numa qualquer versão escrita, mas no nosso desejo de elaborarmos algo semelhante ao que aqui é apresentado. Uma aspiração brotada da confluência de dois factos. Por um lado, do estudo, no âmbito da nossa formação académica, da espiritualidade de Hans Urs von Balthasar, que nos abriu o interesse à importância da relação entre a vivência estética e a espiritual e mística. Por outro, da crescente convicção, iniciada naquela formação e fortalecida sobretudo depois da mesma, do relevo de *Efésios* 3 para a história da mística cristã. Esta é, pois, a sua pré-história.

A sua história, essa, mana do simpático convite que nos foi endereçado para participar no I.º Colóquio Internacional *Estética & Mística* realizado no contexto da *Cátedra Poesia e Transcendência Sophia de Mello Breyner Andresen*. Convite esse que nos possibilitou ter uma justificação para, no meio das nossas ocupações, justificar, mormente a nós mesmos, a reserva de algum do nosso tempo para realizarmos o mencionado desejo, que teve a sua primeira manifestação pública na sucinta palestra por nós dada a 11 de Julho de 2015. Mas não só: parte significativa de tal história é posterior a esta data e resulta da vontade de esclarecer, o melhor possível, as dúvidas e observações que nos foram dirigidas na sequência de tal palestra. Dirigidas de modo jamais directo, mas somente sombriamente indirecto. Qual a causa disto? Não o sabemos realmente e, dessa forma, apenas podemos conjecturar obliquamente por entre os espaços brancos do saber e dizer que talvez seja por nos verem e, mais inacreditavelmente ainda, recearem como sendo alguém semelhante ao «Tiger, tiger, burning bright / In the forests of the night»<sup>1</sup>, e não como um mero discípulo do «Lamb», também referido neste inolvidável poema de William Blake.

Deste modo, e contra o que nos é comum fazer com simplicidade concisa em situações análogas, este texto não é a simples transcrição, anotada em rodapé com as referências às obras dos autores por nós mencionados, do que naquela

---

<sup>1</sup> William Blake, “Tiger”, lin. 1s, in David Fuller (ed.), *William Blake: Selected Poetry*, (Harlow: Longman, 2000), 93.

palestra pôde ser ouvido. Ele é, sim, um aclarar paulatino e tangível do mesmo, sobretudo pelo tentar não transpor etapas que atestem o, por nós, afirmado. Deste modo, se, de um lado, quem achar este nosso esforço fastidioso e desnecessário, e, do outro, quem, apesar do mesmo, ainda ficar descontente, só nos resta pedir humildemente desculpa. Mais ainda: e, estimando que o que diremos poderá vir a ser problemático no que concerne a agradar a todos, incentivar, respectivamente, aqueles a exercitarem a sua *μακροθυμία* e o seu dom para o perdão e estes, com os seus olhos, melhores do que os nossos, a preencherem as lacunas que detectarem no nosso texto, pois, de todos os modos, «*meliusque sit doctos onerare jam notis, quam rudes fraudare discendis*»<sup>2</sup>. A ambos ficaremos gratos, mais ainda se, cada um a seu modo, forem capazes de aquiescer ao nosso presente pedido, formulado com palavras emprestadas de Gregório Magno: «*ita dereliqui, immutationem stili lector meus aequanimiter accipe, quia et saepe eosdem cibos edentibus, diuersitas coctionis placet*»<sup>3</sup>.

## 2. Antipasto

Não sabemos bem até onde seremos totalmente originais no que, pela meia-luz da corrente das nossas palavras, passaremos a referir já de seguida. Todavia, na melhor das nossas memórias e dos nossos conhecimentos, acreditamos que estaremos a entrar num palco gastronómico completamente singular. E isto, com tudo o que essa realidade implicará em termos de degustação, entre esta e aquela abertura mental, em busca de alguma conjugação de alimentos bem equilibrados onde colocarmos os talheres das nossas palavras. Talvez haja quem estranhe este procedimento, quiçá excessivamente prudencial, num estudo que, por diversas vezes, deverá levar a nossa pessoa a «*se laisser aller [...] à l'incertain*»<sup>4</sup>. Todavia, nós não o conseguimos evitar, sobretudo para que a entrada dos nossos futuríveis leitores em tal “incertain” seja gradual e, na máxima medida do possível, mais segura do que aquela que nós poderemos desfrutar.

Pois bem, como é sabido, o quiçá moderno heracliano Alfred North Whitehead diz, em *Process and Reality* e não sem alguma razão, que «*the safest general characterisation of the European tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas

---

<sup>2</sup> Leão Magno, *Sermones*, 25, 1, PL 54, 208C-D.

<sup>3</sup> Gregório Magno, *Moralia in Job*, 11, 1, 1, PL 75, 953C.

<sup>4</sup> Anónimo, *L'Abandon à la Providence divine*, nouvelle édition établie et présentée par Dominique Salin, (Paris: Desclée de Brouwer-Bellarmin, 2005), 91.

scattered through them»<sup>5</sup>. Inspirados, também nesta atestação, somos, tal como já referimos e cada vez mais, da opinião que toda a mística cristã, desfilada ao longo da história do Cristianismo, não passa de um comentário recitativo ao terceiro capítulo da carta paulina remetida aos Efésios. Aquele capítulo que, assim, nós ousamos considerar como o σύμβολον textual fundamental da mística cristã. Ousadia não menor do que poderia ser pois, provavelmente, mais ninguém – além de quem nos ouviu a proferir outrora esta convicção na palestra já por nós aduzida – o virá a saber. Eis o que, numa crua análise espiritual à nossa pessoa e quando a flor da gratuidade não nos inspirava, nos levou a sentirmo-nos tão felizmente ignorados, como, lamentavelmente, ignorantes. Ou seja, e a respeito deste último classificativo, a como que oscilar, segundo o opinado por Marguerite Duras em *Un homme est venu me voir*, entre a «folie ou la mort»<sup>6</sup>.

Nas circunstâncias inerentes ao presente estudo, não temos a oportunidade de consubstanciar a nossa alegação anterior, a respeito de Ef 3 ser o símbolo textual básico da mística cristã, com uma extensa análise, sempre a demandar uma sucessiva interpretação deste mesmo texto. Uma análise que, embora noutros contextos, outros já empreenderam muitíssimo bem<sup>7</sup>. Não obstante, se nos for permitido, para o nosso propósito, focar nos essenciais cinco versículos de 16 a 20, algo poderemos dizer, enveredando, talvez lamentavelmente, pelo latim dos nus que, frequentemente, tomam por contraditório o que é meramente complexo. E dizê-lo, ambicionando deixar claro, desde já, duas constatações que, a partir deste momento, nos acompanharão no decurso deste trabalho. Em primeiro lugar e sem que a sua iminente formulação requeira ulteriores explanações, deve ter-se em conta que toda a abstracção singular já é, sempre, uma síntese impaciente de plurais. Em segundo lugar, e mais importante ainda, não se pode deixar de referir que o axioma «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»<sup>8</sup> de Ludwig Wittgenstein, presente no seu *Tractatus logico-philosophicus*, só estará certo pelo menos numa circunstância. A saber: se o entendermos na linha de que nunca, e sublinhamos veementemente este último advérbio, devemos empregar palavras meramente nossas para levar o inefável silêncio a falar.

---

<sup>5</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality: an essay in Cosmology*, 2, 1, 1, (New York: The Free Press, 1978 [1929]), 39.

<sup>6</sup> Marguerite Duras, *Un homme est venu me voir*, in Idem, *Théâtre*, t. 2, (Paris: Gallimard, 1968), 270.

<sup>7</sup> De entre os, por nós conhecidos, melhores comentários a Ef 3, pode ler-se, com grande proveito: Frederick Fyvie Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 2ª ed. revista, (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984), pp. 229-413; Peter O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, (William B. Eerdmans, 1999); T. Chantal Reynier, *L'épître aux Ephésiens*, (Paris: Cerf, 2004); Nicholas Thomas Wright, *Paul for Everyone: The Prison Letters*, 2ª ed. (London: SPCK; Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 1-80.

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, (London: Routledge & Kegan Paul, 1960 [1922]), 188.

Sim, nós sabemos, com uma agudeza que se aproxima do desassossego, que o inefável pode levar a que, sobre ele, se diga muito porque «les choses plus elles sont divines, plus elles sont véritables et solides, et moins faciles à expliquer»<sup>9</sup>, permitindo, assim, todos os desaterros verbais. Aqueles que, se não quisermos dizer vacuidades sobre tal inefável, nos devem levar a enveredar pelas deliciosas «zwei / Mundvoll Schweigen»<sup>10</sup> de Paul Celan que revelam que o silêncio, esse outro nome da inefabilidade, não está no início, mas no término. Nós sabemos isso, todavia e por um lado, não temos, jamais, o direito de fazer falar o «σιγώμενον ὕμνον»<sup>11</sup>, no dizer de Gregório de Nazianzo – que antecipa, em mais de mil anos, a «música callada»<sup>12</sup> de Juan de la Cruz –, nem, por outro lado, falar, sem mais, em seu lugar. Precisamos, antes, de enveredar por uma “negatio negationis”.

Quer dizer – se é que se o pode dizer –: uma negação da linguagem que, numa genuína expressão da *Gelassenheit* eckhartiana que (por estar intrinsecamente associada à *Abgeschiedenheit*) nada tem a ver com a sua deformação heideggeriana, se nega como antítese da linguagem e não exige nenhuma renúncia à verdadeira linguagem. Uma “negatio negationis” que, dessa forma – e por se ter entrado numa dimensão onde é mestra a graça e não a linguagem<sup>13</sup>, porquanto «debemus, inquit, ubi respostat, verbis imperare, non servire»<sup>14</sup> –, se torna uma manifestação, expressiva e aceite, do silêncio indizível do Deus-Amor. Aquele que, mais do que por palavras, fez da crucificação da Palavra o Seu “sim” eterno (cf. 2Cor 1,20), banhado pelas Suas lágrimas de amor que, na mais sucinta e fecunda teodiceia mística cristã e até cristã *in genere*, não são senão essa própria Palavra na Cruz.

Estes pretéritos factos, apontando para a constatação quase que axiomática de que até do silêncio se pode falar inteligivelmente, desvelam que, em última análise, a mística, por mais que seja tecida pelo e no silêncio, ocupa-se da comunicação, porventura até do silêncio feito palavras exageradas e extraordinárias nos seus novos significados, e não propriamente desse silêncio. Eis, justamente, o que – numa sinfonia a orbitar uma dupla negação, por nós salientada grafi-

<sup>9</sup> Jean-Joseph Surin, *Questions sur l'amour de Dieu*, texte établi et présenté par Henri Laux, (Paris: Desclée de Brouwer-Bellarmin, 2008), 156.

<sup>10</sup> Paul Celan, “*Sprachgitter*”, lin. 18s, in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. 1: *Gedichte I*, Beda Allemann et al. (ed.), (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 167.

<sup>11</sup> Gregório de Nazianzo, *Poemata*, 1, 1, 29, lin. 10, PG 37, 507A.

<sup>12</sup> Juan de la Cruz, *Cantico espiritual* B, 14s, 25.

<sup>13</sup> Cf. Diego de Jesús, *Apuntamientos y advertencias [...] para más fácil inteligencia de las frasis místicas, y doctrina de las Obras Espirituales de [...] Juan de la Cruz*, in Juan de la Cruz, *Obras espirituales que encaminan a una alma a la perfecta unión con Dios*. (Alcalá: viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta, 1618), 626.

<sup>14</sup> Maximilian van der Sandt, *Pro Theologia Mystica Clavis [...]*, Preambula III, 6., (Köln: Bernardo Gualtieri, 1640), 6b.

camente, que revela que o místico é sempre um “falar-ser” – pode ser lido em At 4,20: «quanto a nós – dizem Pedro e João –, *não* podemos *não* afirmar o que vimos e ouvimos». Dito isto e não obstante a mesma nos vá acompanhar em alguns momentos, não é para discorrer sobre a delicada ligação, geradora de circularidades temáticas fascinantes, entre o falar e o silêncio, essa «qualité de Dieu»<sup>15</sup> nas palavras de Paul Evdokimov, que este ensaio foi pensado. Assim sendo, permitam-nos retomar o norte do *menù* ou da *carta* desta exposição, do qual nos desviámos, sob a pressão do recordar da gesta interiorizada dos místicos que nos acompanharão, algumas linhas atrás.

Nesta porção imensamente poética de Ef 3, 16-20, que actualmente desejamos ter em ponderação também com o que sobre ela disseram distintos místicos cristãos, o seu autor descreve, de forma interpelativa, as dimensões do mistério do amor de Cristo. Por outras palavras: ele envereda pelo desafiar os seus interlocutores directos e indirectos, nos quais nós mesmos também nos incluímos, a quererem entrar numa relação mística – internamente fecunda, poderosa e pelo Espírito Santo que move uma «fides formata caritate»<sup>16</sup> – com tal Cristo morto pelo desamor humano, mas vindicado pelo amor na Sua ressurreição. Eis algo que requer, segundo tal autor e desde logo, que o crente se disponha a descerrar o seu «ἔσω ἄνθρωπον» (Ef 3,16; cf. Rm 7,12) ou íntimo «hermoso y deleitoso castillo»<sup>17</sup> que, indo diversos místicos denominar através de termos semelhantes ao expresso pelo binómio *scintilla animae*<sup>18</sup>, está oculto mas, ao mesmo tempo e por mais que dele o sujeito consciente ande apartado, sempre presente a si<sup>19</sup>. E isto como consequência, conspícua mas profícua, de uma contínua nova criação (cf. Rm 7,22) que só Deus conhece de modo amorosamente perfeito (cf. 1Sm 16,7).

Dando mais um pequeno avanço, provavelmente pouco airoso, neste nosso *antipasto*, há que mencionar que, por sua vez, tal abertura de coração ocorre para, neste, o sujeito poder hospedar o Senhor, possivelmente não menos mediante o que, mais tarde, se dirá ser uma espiritualmente alimentícia (cf. Jo 4,34) união de vontades<sup>20</sup> que – para muitos dos mais insígnies místicos, porquanto mais humildes – é a máxima união espiritual possível *sub sole*<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*. (Paris: Seuil, 1973), 30.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> IIae, q. 89, a. 2, ad 2.

<sup>17</sup> Teresa de Jesús, *Moradas*, 1, 1, 5.

<sup>18</sup> Nomeemos apenas como exemplo Hugo de SãoVictor, Eckhart von Hochheim, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Teresa de Ávila, François de Sales e, para não nos demorarmos mais nesta lista, François Fénelon.

<sup>19</sup> Cf. Pseudo-Macário, *Homiliae*, 7, 5s, PG 34, 525D-528B.

<sup>20</sup> Cf. Guilherme de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, 2, PL 180, 371A.

<sup>21</sup> Cf. François Fénelon, *Explication et refutation des LXVIII propositions de Molinos* [...], 5, in Augustin Pierre Paul Caron; Jean Edme Auguste Gosselin (ed.), *Œuvres de Fénelon* [...], t. 4, (Versailles: J. A. Lebel, 1820), 33; François Varillon, *L'humilité de Dieu*, (Paris: Bayard, 2000), 42.

Hospedar, não evidentemente para uma qualquer passagem efémera, mas para que Este, pela acção amorosa do Espírito Santo<sup>22</sup> e assim por um crer que já decorre do amor<sup>23</sup> e que comunicara os «καλοὺς καὶ ἀνθηποὺς κλάδους δικαιοσύνης»<sup>24</sup>, possa viver estável e crescentemente nele (cf. Gl 2,20).

E viver assim, jamais num qualquer perverso e desperdiçante «égoïsme à deux»<sup>25</sup>, mas de um modo desapropriante, desinstalador e fortificante face a «omnia quae adversas sunt»<sup>26</sup> na esfera daquele amor. Demarcando a sua esplêndida reflexão exactamente a partir desta circunstância, Nil Sorsky, parafraseado livremente Simeão o Novo Teólogo e caminhando para aspectos mais amplos do que aqueles aqui ponderados por nós, afirma explicitamente: «within my very own being I contemplate the Maker of the world and I converse with him and love him and feed on him. I am nourished only by this beautiful, divine vision»<sup>27</sup>.

Isto já é, em si mesmo, extraordinário, contudo, o autor de Efésios 3, numa conjugação entre a imagética anatómica e a arquitectónica, vai ainda mais além do já alegado. Deveras, ele alude que tal inabitação ocorre para que, de modo mais relevante ainda, Aquele Se converta genuinamente na «alma da [sua] alma»<sup>28</sup> e, assim, o vivifique «ἵνα πάντα αὐτός ἡμῖν ᾗ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ γὰρ πλήρωμα ἡμῶν αὐτός»<sup>29</sup>. Isto é, para o sujeito estar, naquilo que porventura lhe poderá parecer o estar a ser lancetado, enraizado e imerso numa plenitude do amor do Amor. Aquele Amor que o abraçará e lhe pedirá para O abraçar, de modo a que, como aduz Johannes Tauler no seguimento inegável da antropologia mística de Marguerite Porete, mediada pela verve do seu *Lebemeister*, todas as dimensões essenciais do seu ser «werdent begabet und gesterket in bevintlicher wise und gebruchlichen»<sup>30</sup>. Os potenciais pormenores reflexivos que podem surgir a partir desta afirmação vislumbram-se virtualmente sem fim; todavia, a inquietação decorrente de tal reconhecimento precisa de ser dirigida, por uma nesga de circunspecção que não cremos estéril, para uma interrogação.

<sup>22</sup> Cf. Leão de Neápolis, *Sermones*, 3, PG 93, 1604C-D.

<sup>23</sup> Cf. Beda o Venerável, *De Tabernaculo et Vasis ejus* [...], 3, 10, PL 91, 485C-486C.

<sup>24</sup> Pseudo-Macário, *Homiliae*, 47, 7, PG 34, 801A.

<sup>25</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *L'Énergie Humaine*, (Paris: Seuil, 1962), 93.

<sup>26</sup> Cf. Mário Vitorino, *In epistolam ad Ephesios*, 1, 3, 16s, PL 8, 1268C-D.

<sup>27</sup> Nil Sorsky, *The Monastic Rule*, in George A. Maloney (ed.), *Nil Sorsky: The complete Writings*. (New York-Mahwah: Paulist Press, 2003), 61. Não tendo nós qualquer capacidade de ler o idioma original em que este autor redigiu seus textos, apresentamos esta citação seguindo esta tradução; a única, aliás, que pudemos estudar.

<sup>28</sup> Manuel Bernardes, *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa*, vol. 1, (Lisboa: Miguel Deslandes, 1686), 57a.

<sup>29</sup> João Crisóstomo, *Homiliae in Epistolam ad Romanos*, 24, PG 60, 264.

<sup>30</sup> Johannes Tauler, *Predigten*, 67, in Ferdinand Vetter (ed.), *Die Predigten Tauler*, (Berlin: Weidmann, 1910), 366.



Realmente, chegados nós, na nossa infixa ponderação do σύμβολον textual capital da mística cristã, ao facto que também foi analisado por Tauler, podemos perguntar: qual o intuito desse facto? O texto que estamos a analisar parece-nos assaz claro na resposta que dá a esta interrogação: de modo a capacitar o crente para conhecer, em função da «ἀναλογία» τῆς καθαρότητος<sup>31</sup> do coração, o mistério desbordante do amor do Cristo Jesus que está em si. E conhecê-lo, não de um modo nocional ou noético que o tentasse dissecar como quem deseja construir castelos de areia para neles medir a altura de uma montanha, mas fruto de uma relação mútua e vivencial de amor (cf. 1Cor 8,3). Quer dizer: um modo experiencial, «altior»<sup>32</sup> no amor e dador da especial percepção de que, como refere Christian Bobin em *Une petite robe de fête*, «il n'y a pas de connaissance en dehors de l'amour [et] il n'y a dans l'amour que de l'inconnaissable»<sup>33</sup>. O mesmo é dizer, dador da consciência de que o que possamos compreender da presença, sempre «sonder enich waeromme»<sup>34</sup> no dizer de Beatriz de Nazaré em *Seven manieren van minne*, amorosa do Deus-Amor num qualquer coração, será sempre uma pequena parcela do que estará a ser, misteriosa e amorosamente, oferecido num amor inexequível de ser mensurável<sup>35</sup>, pois «au-delà de ce que nous demandons ou concevons»<sup>36</sup>.

Mas, clarifiquemos tal oferecimento, em dois breves goles de refrescante água, também através de um apontar para inevitáveis ecos activos que, reformando a acuidade, disfarçam primeiras respostas. Por um lado, é preciso dizer que se trata de um oferecimento não em, e para, o isolamento, mas em, e para, a comunhão com os demais, pois, como disse, notavelmente, Gregório de Nazianzo, «οὐδὲ γὰρ ἑαυτῷ γεγενῆσθαι μόνον ἕκαστον ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν»<sup>37</sup>, de modo a, tendo-se em si a vida divina, a comunicar irrestritamente a estes<sup>38</sup>. Por outro lado, e mormente, é um oferecimento operado por Aquele que, apesar de assim limitado por amor num ainda que dilatado coração humano, permanece, precisamente por ser Amor ilimitado, «non solum implet omnia, sed et excedit; nec enim clauditur, sed omnia intra se habet»<sup>39</sup>. O anónimo autor seiscentista

<sup>31</sup> Aretas de Cesareia, *Commentarius in Apocalypsin*, 39, PG 106, 684C.

<sup>32</sup> Cf. Mário Vitorino, *In epistolam ad Ephesios*, 1, 3, 18s, PL 8, 1270B.

<sup>33</sup> Christian Bobin, *Une petite robe de fête*, (Paris: Gallimard, 1993), 86.

<sup>34</sup> Beatriz de Nazaré, *Seven manieren van minne*, 2, ed. Léonce Reyppens; Jozef van Mierlo. (Leuven: De Vlaamsche Boekenhalle, 1926), 7.

<sup>35</sup> Cf. Salviano de Marselha, *De gubernatione Dei*, 4, 10, PL 53, 81B-82C.

<sup>36</sup> Gregório de Narek, *Le Livre des prières*, 29, lin. 1, Sch 78, réimpression de la 1er édition revue et corrigée, 179.

<sup>37</sup> Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 25, 4, PG 35, 1204B.

<sup>38</sup> Cf. Isabel da Trindade, *Lettre à abbé Chevignard*, de 25 de Janeiro de 1904, in Conrad de Meester (ed), *Élisabeth de la Trinité: Œuvres complètes*, (Paris: Cerf, 1991), 528.

<sup>39</sup> Ambrosiaster, *In epistolam ad Ephesios*, PL 17, 1270A.



de um famoso epitáfio de Inácio de Loyola, composto juntamente com outros, para celebrar a vida dos dez primeiros jesuítas aquando do primeiro centenário da aprovação da Companhia de Jesus, irá nesta mesma linha de pensamento ao referir que, pelo amor que até o impossível transmuta em possível (cf. Lc 1,37; 18,27)<sup>40</sup>, «non coerci maximo, containeri minimo, divinum est»<sup>41</sup>.

Seja qual for a importância desta realidade – e acreditamos genuinamente que, por mais que passe inadvertida, é considerável –, a referida imersão, continua o nosso autor, tem por meta a mais verdadeira e plena união com Deus que, tendo os místicos traduzido por uma pletora de expressões, transcende tudo o que possa ser imaginado. E isto na medida em que, também e particularmente, o amor genuíno é um mistério indefinido e insaciável: «o amor – lastima-se Vieira no seu *Sermão de Santa Teresa* – acredita-se no supérfluo: quem ama pouco, contenta-se com o que basta; quem ama muito, contenta-se com o que sobeja; e quem ama mais que muito, nem com o que basta, nem com o que sobeja se contenta, ainda sobe mais acima, ainda passa mais adiante»<sup>42</sup>. Se assim não fosse e ao abismo de Deus não correspondesse o «grundelos abgründe»<sup>43</sup> do coração humano desapegado de tudo o que lhe impedisse tais “mais”, todo o deslavado sucedâneo de amor traria inapelavelmente consigo os três reis magos do desamor ou da *vita mortuissima*. Vale dizer: o aprazimento, o orgulho e o egoísmo que seguem a estrela, inevitavelmente cadente, da hedionda φιλαυτία, que faz com que o sujeito se auto-estime, cegamente, contra si mesmo<sup>44</sup> e, assim, justifique o célebre, e não menos incisivo, alerta de Diádoco de Fótica: «qui se diligit, Deum amare non potest; qui vero se non diligit propter excellentiores divitias amoris in Deum, hic Deum amat»<sup>45</sup>.

Neste aprazado enquadramento, é muito significativo, para o que veremos mais detalhadamente em continuação, que toda a argumentação paulina precedente se apoia, como constatamos logo no capital versículo 16,

---

<sup>40</sup> Cf., *infra* também e já a partir de uma nossa reflexão mais desenvolvida, o texto a que corresponde a nota n. 190.

<sup>41</sup> Anónimo, *Elogium sepulcrale S. Ignatii*, in Johannes Bolland; Jean de Tollenaere et al. (org.), *Imago primi saeculi Societatis Iesu* [...], (Anvers: Platiniana, 1640), 280.

<sup>42</sup> António Vieira, *Sermão de Santa Teresa*, 7, in José Eduardo Franco; Pedro Calafate (dir.), *Obra completas do Padre António Vieira*, t. 2, vol. 11: *Sermões Hagiográficos II*, coordenação de David Sampaio Barbosa e Martinho Soares, (Lisboa: Círculo de Leitores, 2014), 451.

<sup>43</sup> Johannes Tauler, *Predigten*, 67, in Ferdinand Vetter (ed.), *Die Predigten Tauler*, 367.

<sup>44</sup> Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, prefácio, PG 90, 257B.

<sup>45</sup> Diádoco de Fótica, *Capita centum de perfectione spirituali*, 12, PG 65, 1071A. Transcreveu-se, no corpo de texto, a versão latina desta sentença, pois é assim que ela é mais conhecida. O texto grego, esse, dá a ler: «Ὁ ἐαυτὸν φιλῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾶν οὐ δύναται· ὁ δὲ ἐαυτὸν μὴ φιλῶν ἐνεκεν τοῦ ὑπερβάλλοντος πλούτου τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ οὗτος τὸν θεὸν ἀγαπᾷ»: Johannes E. Weis-Liebersdorf (ed.), *Sancti Diadochi Episcopi Photicensis de Perfectione Spirituali Capita Centum*, (Leipzig: Teubner, 1912), 14.

no apontar para o incomensurável esplendor e a ilimitada beleza da manifestação do amor de Cristo Jesus: «de acordo com a riqueza da sua glória - δόξης -». Ou seja, o autor de Ef 3,16-20 reconhece, e pretende dar a conhecer, que a vivência, confiante, consciente e progressivamente intuitiva, do mistério de uma vida de Cristo no crente – aquilo que, em última análise, se denomina de “mística”<sup>46</sup> – surge, no íntimo do crente, fruto do contacto com a glória do amor crístico. A glória que, embora seja um conceito que convida a estilhaçar todo o intento de definição, não é senão a Sua Beleza enquanto exposição, quer da soma total dos Seus atributos, quer, mais ainda, da Sua identidade mais profunda. Aquela que, evitando todos os brevíários teológicos, pede o louvor adorativo do amor humano<sup>47</sup> sobre o altar do coração<sup>48</sup> (cf. Rm 12,1). Simeão o Novo Teólogo, evitando a ondulação do não-sugerido, não ignorará tal facto quando referirá que «γλυκὺς καὶ φαινόμενος ὀραιότατος διὰ τῆς ἀπαστραπτούσης σου δόξης καὶ χάριτος δείκνυσαι»<sup>49</sup>.

Aqui temos, numa expressão escrita que não faz jus à sua magnificência, aquela Beleza que – embora se possa correr, de local em local e de rosto em rosto, em sua busca – se o sujeito não A reconhecer como vivendo naquela alma da sua alma, jamais se permitirá que Ela o encontre. E esta realidade não menos porque, como iremos constatar ao longo deste ensaio e como bem diz o enigmático Dionísio Pseudo-Areopagita em contexto litúrgico, é o que a palavra “Deus”, ante o Deus-Amor que é expansão e comunicação centrífuga<sup>50</sup>, também significa: «τοῦτο ἀγαθὸν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων καὶ ὡς καλὸν, καὶ ὡς κάλλος, καὶ ὡς ἀγάπη»<sup>51</sup>. Deveras, e continuando no presente derradeiro limpar de boca do nosso *antípasto* com este último autor, sendo Deus o Καλός, Ele καλεῖ<sup>52</sup> amorosamente a multitude de seres, suscitada e desejada por um Seu amor que, na Criação, tem na beleza o selo do Amado (cf. Ct 8,6), num movimento sinfónico para Si<sup>53</sup> que, com toda a bondade sanadora, despedace todo o “*huis clos*”.

<sup>46</sup> Cf., e perdoe o nosso futurível leitor esta e demais auto-referências que possamos fazer, Alexandre Freire Duarte, “*Passagem para a mística: a entrada na vida mística segundo François Fénelon*”, in *Igreja Portuguesa*, vol. 11, n. 33 (2013), 161-196, e em especial a conclusão.

<sup>47</sup> Cf. Gerhard Kittel, “*Doxa*”, in Gerhard Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 2, (Brescia: Paideia, 1966), 1377-1378.

<sup>48</sup> Cf. Pedro Crisólogo, *Sermones*, 108, PL 52, 500C.

<sup>49</sup> Simeão o Novo Teólogo, *Catechesis*, 17, SCh 104, 258.

<sup>50</sup> Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 13, PG 3, 712A.

<sup>51</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 7, PG 3, 701C.

<sup>52</sup> Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 7, PG 3, 701D e Alberto Magno, *De pulchro et bono*, q. 6, a. 1.

<sup>53</sup> Cf. Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 11, 2, PG 3, 949D.

### 3. Primo

Se o que vimos anteriormente é, como mencionámos, o *symbolon* da mística cristã – seja esta introvertida ou extrovertida; extática ou enstática; intelectual ou volitiva; etc. –, a verdade é que a mesma, ainda antes da separação político-teológica dos «duobus pulmonibus»<sup>54</sup> da fé cristã, rapidamente se cindiu também a partir do entendimento particular do carácter desta referida beleza. Permitam-nos, neste momento, caracterizar – enveredando por generalizações inundadas de traços rápidos e, assim, lamentáveis parciais, que também ocultam notáveis excepções às regras que, todavia, não configuram novas regras – as duas grandes tradições místicas cristãs: a ocidental e a oriental. E isto, a partir, igual e evidentemente, do modo como as mesmas ponderam a beleza.

#### 3.1. *Risotto*

Na mística ocidental em que, de algum modo, os efeitos no sujeito da relação mística passaram a ser determinantes, Deus é entendido como sendo, particularmente, exterior ao ser humano e acima do mesmo. Deste modo, o sujeito projecta-se goticamente, numa tensão geradora de criatividade e de beleza percpcionada emotivamente, para um Deus que é «my loveliness, my life, my light, Beautie alone to me»<sup>55</sup> no dizer de George Herbert no seu poema “*Dulness*”. Por outras palavras: o sujeito, colocando-se como que numa “*scala ad caelo*”, propende para Deus. E propende de duas formas que, geralmente, não surgem separadas. Seja numa fome e num langor e um ardor, tantas vezes carregados de tons românticos, concomitante com uma percepção de Cristo, inclusive na Sua deleitosa humanidade<sup>56</sup> crucificada ou não<sup>57</sup>, como objecto externo de desejo – essa «animarum [...] verba»<sup>58</sup> no dizer de Gregório Magno –. Seja, então e como veremos numa densa e compacta citação de Etério de Osma, mediante uma imitação tendencialmente exterior (cf., *v.g.*, Jo 1,37; 12,32): «non habet Christum, quia non imitatur Christum»<sup>59</sup>. Sobretudo na moldura da conjunção destes dois elementos, deparamo-nos com uma circunstância que levou ao receio por uma, possivelmente amarga, beleza criatural sensível, porquanto considerada esta

<sup>54</sup> João Paulo II, *Ut unum sit*, 54, in AAS, vol. 87 (1995), 953.

<sup>55</sup> George Herbert, “*Dulness*”, in Idem, *The Temple. Sacred poems and private ejaculations*, 4ª ed. (Cambridge: Thomas Buck and Roger Daniel, 1635), p. 108.

<sup>56</sup> Cf. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 26, 3; *Moradas*, 6, 9, 5.

<sup>57</sup> Cf. Ângela de Foligno, *Memorial*, 3, 5; 6, 6.

<sup>58</sup> Gregório Magno, *Moralia in Job*, 2, 7, 11, PL 76, 560B.

<sup>59</sup> Etério de Osma, *Epistola ad Elipandum*, 1, 46, PL 96, 920C.

mesma particularmente a partir de uma perspectiva estético-emotiva: «rapiebar ad te decore tuo – diz Agostinho de Hipona –, moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis»<sup>60</sup>.

Esta percepção pungente da consciência de uma Beleza maior do que aquela beleza que se encontra nos fragmentos do real que, não obstante, atraem sedutoramente a atenção, impedindo de contemplar a Beleza é, bem mais perto dos nossos dias, manifestada por esse grande místico da, talvez mais oriental matéria eucaristisável, que foi Teilhard de Chardin. Apesar de relativamente extensa, uma citação do simpático livro que é *Hymne de l'Univers* pode ser aqui deixada:

«Et toujours, derrière cette surface mouvante, la supportant, la concentrant aussi dans une unité supérieure, flottait l'incommunicable beauté du Christ... Encore, cette Beauté- là, je la devinais plus que je ne la percevais: car, chaque fois que j'essayais de percer la nappe des beautés inférieures qui me la cachaient, d'autres beautés particulières et fragmentaires s'élevaient qui me voilaient la Vraie, tout en me la faisant prévoir et désirer»<sup>61</sup>.

Talvez tudo o que descrevemos no início do primeiro parágrafo deste apartado também tenha decorrido, a partir de certa altura, de uma reacção dos autores espirituais e místicos face à assumpção, pelos teólogos académico-escolásticos, de uma mentalidade ocidental para a qual o Mundo é real e Deus passa, muitas vezes, por ser duvidoso ou hipotético. Neste cenário, tentou-se, por uma absolutamente legítima *via sapientialis* apoiada na afirmação de que *homo capax Dei*, forjar argumentos acerca da Sua existência que, de modo racional, demonstrassem que Deus estava perto daquele “real”. Um real, também marcado por uma matéria trabalhada para nas suas formas dar a ver a Deus, pontilhado de uma beleza particularmente informativa, concreta e alimentadora de um anelo – inquieto, abalante e proclive ao activismo – pelo espantoso que, aparentemente, apenas o sonho pode outorgar, conforme nos evoca, visualmente falando, o *Estasi di Santa Caterina da Siena* de Agostino Caracci. Tudo isto dá origem, naquilo que faz do místico um *Mensch krank und traurig zu Gott*, a uma emaranhada mística sensual repleta, provavelmente com mais traços de feminilidade do que de masculinidade, de uma embriaguez voluptuosa, de uma doçura lânguida e de um desfalecimento sensorial criador de uma, nada rara, concomitância entre a dor e o prazer. Uma simultaneidade dita de modo celeberrimo por Teresa de Jesús:

<sup>60</sup> Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 7, 17, 23, PG 32, 744; cf. Teresa de Jesús, *Livro de la Vida*, 37, 4; Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* 3, 21, 1; 3, 22, 2.

<sup>61</sup> Pierre Teilhard de Chardin, “Le Christ dans la Matière: Trois histoires comme Benson, 1: Le Tableau”, in Idem, *Hymne de l'Univers*, (Paris: Seuil, 1961), 71.

«Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel [...] [que tenía] en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto»<sup>62</sup>.

Aquele antes mencionado enumerar de realidades – na linha de uma tradicional concentração cristológica num Cristo que é o Logos, ordenador e organizador, que salva abraçando as pessoas na doação do Espírito –, acabou por tentar ser regulado, diversas vezes, por uma certa extrínseca e fria disciplina de leprosas malas sempre na mão. Uma que, paradoxalmente, deu ensejo a uma certa forma de incrementado tormento apaixonado. Basta, para vislumbramos este curioso e insone Janus, remeter, já de seguida, para três textos. Um de Hadewijch de Anvers e outro de Margery Kempe para mostrarmos a tendência mística (o primeiro mais moderado e o segundo, também por referir que a descrição do estado desiderativo da autora foi proferida pelo próprio Cristo Jesus, mais audaz) e, depois, ainda um outro de Jean Gerson para verificarmos a orientação refreadora. Aquelas, duas místicas que viveram a teologia e, sempre que escreveram, também reflectiram, dentro das suas limitações, teologicamente; este, um teólogo que reflectiu sobre a mística e, na fase final da sua vida, também se deixou abraçar pela vivência mística. Vejamos, pois, tais textos sem, porém, os encurralarmos em exegeses que os desvirtuassem.

«Ende mijn herte ende mine anderen ende alle mine leden scudden ende beveden van begherten; ende mi was alst dicke heeft geweest, soe verwoedeleke ende soe vreseleke te moede, dat [...] ic begherde mijns lieves te vollen te ghebrukene ende te bekinne ende te ghesmakene in allen»<sup>63</sup>, diz Hadewijch. Já Margery, transitando visivelmente de denodo em denodo, significativa para tentar não ser destituída de significado, ousa escrever:

«Dowtyr, thou desyrest gretly to se me, and thou mayst boldly, whan thou art in thi bed, take me to the as for thi weddyd husbond, as thy derworthy derlyng, and as for thy swete sone, for I wyl be lovyd as a sone schuld be lovyd wyth the modyr and wil that thou love me, dowtyr, as a good wife owyth to

<sup>62</sup> Teresa de Jesús, *Livro de la Vida*, 29, 13.

<sup>63</sup> Hadewijch de Anvers, *Visiones*, 7, in Jozef Vercoullie (ed.), *Hadewijch, Werken*, vol. 2: *Proza*, (Gent: C. Annoot-Braeckman, 1895), 144s.

love hir husbonde. And therfor thu mayst boldly take me in the armys of thi sowle and kyssen my mowth, myn hed, and my fete as swetly as thow wylt»<sup>64</sup>.

Por seu lado, Gerson, na outra raia do espectro e numa interacção entre a irritação congelada e a rebeldia dividida, aduz que «nihil est [...] magis mihi suspectum, quam amor, etiam circa Deum [...] magis quam ipsam devotionem nonnumquam mulierculas & viros muliebriter complexionatos vel habere»<sup>65</sup>. Claro que este autor afirma isto dentro da sua preocupação, por um lado, pela ascendência das «mulierculae & idiotae side [sic] litteris»<sup>66</sup> no âmbito da mística<sup>67</sup>, e, por outro e no cenário de um seu persistente desconforto com o que dizia, pelo que entendia serem os exageros do amor. Os que o mesmo, neste aspecto sem total desatino apurado, estimava que haviam marcado, nomeadamente a partir das canções trovadorescas<sup>68</sup>, alguma da mística vernacular escrita nos séculos anteriores ao seu.

Acerca da mencionada temática dos exageros do amor – mas haverá algum amor genuíno que não seja perpetuamente incrementável? –, o Chanceler da Universidade de Paris concatena-se, indirectamente, numa longa tradição. Aquela, mais médica do que teológica – mas veja-se, evidentemente e embora noutro contexto, Ct 5,8; 1Cor 1,18-25 –, que considerava o amor como uma loucura clínica. Uma loucura, por vezes e já no campo do clinicamente tido como patológico, análoga, ou condutora, à mais profunda melancolia. Mas não só: e considerada, no extremo da excentricidade sufocante e por renomados fisiólogos maometanos, como afim à licanotropia. Um elementar exemplo clássico, e porventura a rondar o *cliché*, deste parecer, que literalmente mata detergentemente, pode ser aqui apresentado:

«Dico pacientes morbum qui appellatur coturub incedunt amentes per sepulchras mortuorum, et hic morbus est in capite. Et eorum facies apparet immutata, et visus debilis; et oculi sicci et concaui, et non lachrymantur; et eorum lingua est sicca,

<sup>64</sup> Margery Kempe, *The Booke of Margery Kempe*, 36, Lynn Stakey (ed.), *The Book of Margery Kempe*, (Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1996), 90; cf., ainda, Matilde de Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 1, 29.

<sup>65</sup> Jean Gerson, *De simplificatione cordis*, 19, in Louis Ellies Dupin (ed.), *Joannis Gersonii [...] Opera Omnia*, vol. 3, 2ª ed., (Haia: Peter de Hondt, 1728), col. 465A-B.

<sup>66</sup> Jean Gerson, *Epistola [...] super tertia parte libri Joannis Ruysbroech*, De Ornatu spiritualium nuptiarum, in Louis Ellies Dupin (ed.), *Joannis Gersonii [...] Opera Omnia*, vol. 1, 2ª ed., (Haia: Peter de Hondt, 1728), col. 62B. Como é evidente, a presença de “side”, onde deveríamos encontrar “sine”, trata-se de uma involuntária gralha do impressor.

<sup>67</sup> Cf. Dyan Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitorial Culture*, (Princeton: Princeton University Press, 2004), 274s.

<sup>68</sup> Cf., para esta questão com algum interesse para a história da mística cristã ocidental, por exemplo, Andrea Janelle Dickens, *Female Mystic: Great Women Thinkers of the Middle Ages*, (London-New York: I.B. Tauris, 2009).

et apparent in ea pustulae, et totum corpus siccum et durum, et multum siciunt, et impossibile est quod conualescant ex hoc morbo propter praua accidentia quae concomitantur ipsum. Et mesti iacent supra eorum faciem, et videtur in eorum facie et dorso vel tibiis quasi quedam maneries pulueris et morsus canis, et hoc accidit ex melancholia, et ambulant de nocte tanquam lupi et desiccantur eorum linguae, et hec species esse de ursues, id est birsem melancholica»<sup>69</sup>.

Mas saíamos deste saborear, certamente curioso mas com um custo anormalmente indigesto, e, segurando os freios da imaginação na consideração do que seria o Mundo se o antes apontado fosse real, retomemos, uma dialéctica próxima à das ceias do Senhor em que a “última” já era sempre um apontar para uma “primeira” e vice-versa, a sequência da degustação que estávamos a seguir.

Pois bem, na mística cristã ocidental, a beleza e a sua admiração – mãe, por vezes madrastra, deste eros humano protológico – é eminentemente antropológica e até psicológica. Ela, evitando nós, presentemente, punhados abertos de parábolas, encerra o sujeito numa percepção deleitosa, pois, como também refere Tomás de Aquino numa descrição segundo o efeito subjectivo que é determinante para a ocidentalidade cristã, «pulchra enim dicuntur quae visa placent»<sup>70</sup>. Eis uma apreensão que, ao ser algumas vezes intelectualizada, se faz refractária ao amor autêntico, pois escraviza o sujeito e, sob a insígnia nunca inócua de uma sedução padecida, subjuga-o numa errante demanda, virtualmente *sine finem*, de um Graal inabracável. Dolorosa constatação esta, que, entre o falso brilho de todo o misticismo desconhecedor da mística, deve ser vista, e porventura transigida como ante a evidência de que os carcinomas não se elegem, no cenário da formulação do “eu” do místico” segundo a seguinte inequação: desejo e amo, logo, sou.

Eis uma demanda febril que, tendo na sua dimensão intra-criatural levado a que se perorasse economicamente sobre quais as qualidades estéticas dos mais belos seios femininos<sup>71</sup>, tentou ser, de diversos modos e como já expusemos não propriamente *im Vorbeigehen*, moderada por um psicologismo esfriante. Na verdade e como recorda Orígenes, numa observação concisa e correctíssima segundo os sentidos essenciais das palavras com que passaremos a contactar, o termo

---

<sup>69</sup> Abu Bakr Muhammad inb Zakarya al-Razi, *Liber qui continens Rasis ordinatus et correctus* [...], 1, 20, tradução para o latim da obra *Kitab al-Hawi fi al-Tibb* revista por Girolamo Suriano. Venezia: Bernardino Benali, 1509, f. 23r-23v. De notar que a palavra latina “coturub”, que surge logo na primeira linha da citação que fizemos da obra de al-Razi, pretende ser uma transliteração do árabe “qutrub”, o qual significa, justamente, “licantropia”: cf. Manfred Ulmann, “Der Werwolf. Ein griechisches Sagenmotiv in arabischer Verkleidung”, in *Winer Zeitschrift für die Kund des Morgenlandes*, vol. 68 (1976), 171-184.

<sup>70</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4, ad 1.

<sup>71</sup> Cf. Gilberto de Hoyland, *Sermones in Cantica*, 31, 4, PL 184, 163A-B.



ψυχή, provém de ψυχος<sup>72</sup>, ou seja, de “frio” (do desamor). E isto, num contraste desterrado, total e arcanicamente irregular com um πνεῦμα que, vindo directa e lapidariamente do Pneu/ma do Deus-Amor que é «um fogo devorador» (Dt 4,24; cf. Lc 3,16; At 2,3)<sup>73</sup>, só pode ser abrasador (no amor). Exemplo de tal intuito de moderação psicológica, mais petrificante e inversamente alquímico do que de outra índole qualquer, são as palavras de Tomás de Froidmont que, numa suma ímpar que separa excessivamente a beleza espiritual da corporal, aduzem que «Deus non requirit corporis decorem, sed animae pulchritudinem»<sup>74</sup>. O «l’essentiel est invisible pour les yeux»<sup>75</sup> já andava por aqui e, com ele, algum grau de verdade. Não obstante e conforme iremos ver mais à frente, a noção de διόβασις pode ser mais relevante para o mais substancial deste estudo, dado que, partindo da evidência de que Cristo é a visibilidade sensível do invisível espiritual (cf. Col 1,15), leva a sério que não se pode separar totalmente o visível do invisível.

De todos os modos e com uma reverberação muito maior do que a sua, antes de Tomás de Froidmont, já Agostinho de Hipona, sempre gemendo no seu doloroso e metabólico caminho entre a beleza material e a beleza eterna, estivera perfeitamente atento àquele fenómeno da afeição enfeitizante pela beleza estético-emotiva. Com efeito, este, embora tenha posteriormente refreado um pouco o seu parecer nas suas *Retractationes*, tem duas afirmações fundamentais que marcaram grande parte da cognição ocidental acerca da beleza, dentro da qual também se moveram, dentro e fora de brumosas parcialidades linguísticas, os místicos ocidentais. Por um lado, nas suas *Confessione*<sup>76</sup>, afirma que, certamente face a uma Trindade «in illa enim [...] summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo»<sup>77</sup>, nada do que existe pode ser dito, com propriedade, como belo. Por outro lado, em *De Ordine* e dentro de um evidente contexto prático, preocupado com uma certa epistemologia do erro desconhecadora da dinâmica mais profunda de uns afectos tão ligados à percepção estética, aduz que aqueloutra admiração pela beleza decorre do confronto com uma «res insolita praeter manifestum causarum ordinem»<sup>78</sup>. E esta realidade,

<sup>72</sup> Cf. Orígenes de Alexandria, *De Principiis*, 2, 8, 3, PG 11, 223B.

<sup>73</sup> Cf. Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 30, 18, PG 36, 128A, associando etimologicamente Θεός a αἶθειν: “queimar”.

<sup>74</sup> Tomás de Froidmont, *De modo beni vivendi ad sororem*, 64, 150, PL 184, 1293C; cf. ainda, e numa redução da beleza à vivência ética, Bernardo de Clairvaux, *Sermones in Cantica canticorum*, 25, 6; 45, 3; 85, 11, PL 183, 901D; 1000C e 1193B-D respectivamente.

<sup>75</sup> Antoine de Saint- Exupéry, *Le Petit Prince*, 83, in [s.r.], *Antoine de Saint-Exupéry: Œuvres*, édition augmentée, (Paris: Gallimard, 1959), 474.

<sup>76</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 11, 4, 6, PL 32, 811; cf. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* 1, 4, 4.

<sup>77</sup> Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, 6, 10, 12, PL 42, 932.

<sup>78</sup> Agostinho de Hipona, *De Ordine*, 1, 3, PL 32, 981.

sobretudo e no que passará a poder explicar uma certa falta de interesse estético de muitos teólogos ocidentais e a sua ansiedade em distinguirem a beleza divina das demais formas de beleza, quando referida à beleza física sempre cheia de imperfeições<sup>79</sup>.

Não nos espantemos com esta derradeira afirmação de um Agostinho laurioso pela Beleza eterna e, assim e num brilho surdino, sempre actual<sup>80</sup>. Não dirá, também e numa dificilmente partilhável contiguidade inesgotável com a doce tragédia dos sonhos possíveis desfeitos, Charles Baudelaire que «le beau est toujours bizarre»<sup>81</sup>? É evidente que este teórico de uma estética apartada da moral, embora se aproxime tematicamente de um hiponense com uma vida claramente mais esponjosa na sua saturação, está sobretudo marcado por uma ideia obviamente romântica. A saber: que se tudo e todos fossem, fria e inconsistentemente, belos, a beleza, assim feita desprovida de toda e qualquer surpresa, acabaria, por um lado, por não ser percebida como tal, e, por outro e desse modo, por não ser assumida por uma eternidade entendida romanticamente. Não obstante esta constatação, algo de verdade também pode ser encontrado naquelas palavras baudelairianas.

De todos os modos, talvez estejam naquelas derradeiras palavras de Agostinho o prelúdio do que, no Ocidente, e por vezes através de modos pavorosamente imaturos, se tentou rectificar. Mas isto, sem jamais, por um lado, se ter caído na negação total da exclamação de Balduino de Ford: «Christus enim in decore suo semper admirabilis»<sup>82</sup>. Nem, por outro lado e no que parece ser uma vetusta forma de ignorância de que um Deus inferido é sempre e irremediavelmente um Deus distante, na recusa do atestado por Isidoro de Sevilha<sup>83</sup>: «ex pulchritudine circumscriptae creaturae pulchritudinem suam, quae circumscribi nequit, facit Deus intelligi, ut ipsis vestigiis revertatur homo ad Deum, quibus aversus est, ut qui per amorem pulchritudinis creaturae, a Creatoris forma se abstulit, rursus per creaturae decorem ad Creatoris revertatur pulchritudinem». Feitas estas duas observações, a verdade é que aquela rectificação prolonga-se, designadamente: pela errada recepção do II Concílio de Nicéia pelos Concílios de Frankfurt, em 794, e de Paris, em 824; pelo ascetismo artístico de Cister; pelo aparente desinteresse de Trento face à arte; pela rigidez de Port-Royal; e, enfim e numa destituição que não cremos que paralise, chega até ao Cristianismo não-católico e a algum pós-barroco católico.

<sup>79</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *De vera religione*, 40, 74, PL 34, 155.

<sup>80</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 10, 27, 38, PL 32, 795.

<sup>81</sup> Charles Baudelaire, “*Exposition Universelle 1855*”, in Claude Pichois (ed.), *Charles Baudelaire: Œuvres complètes*, vol. 2, (Paris, Gallimard, 1976), 578.

<sup>82</sup> Balduino de Ford, *De sacramento altaris*, PL 204, 691A.

<sup>83</sup> Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, 1, 3, PL 83, 543C.

As evidências não individualistas acerca do imediatamente antes aduzido são, na nossa opinião que não concebemos como minimamente niilista, tão diversas, quão elementares. Bastar-nos-á enumerar algumas, a começar pela radical separação, elaborada por Søren Kierkegaard e tão criticada por Hans Urs von Balthasar no primeiro volume da sua *Herrlichkeit*, entre “estética” e “fé”, fruto da preocupação daquele outro pelo que estimava estar a ser uma nefasta culturalização do Cristianismo. Por seu lado, no fim do séc. XIX, Gerard Manley Hopkins, no poema *To what serves mortal beauty?*, depois de enunciar o «dancing blood» da beleza perecível, fala da mais excelsa, e invisível, beleza que, depois de apreciada a beleza criada nos «Self’ flashes off frame and face», deve ser preferida: «God’s better beauty, grace»<sup>84</sup>. Já no início do século transacto, Paul Claudel, riscando palavras de repreensão a um certo estetismo de Rimbaud, pôde dizer, em *La messe là-bas* e imaginando-se ante uma hóstia consagrada, que «cet objet entre les fleurs de papier sec, c’est cela qui est la suprême beauté»<sup>85</sup> não esperando senão o instante em que «ce qui n’était que beauté [...] pass[e] a ce qui est amour»<sup>86</sup>. Poucos anos depois e a partir de um anglicanismo filo-católico, C. S. Lewis, num dos seus poemas, acaba a aduzir «this wine, this bread... no beauty we could desire»<sup>87</sup>, mas que, quando contemplados, também desvelam qualidades verazes de Deus.

Porventura – e confessamos que não temos certezas absolutas a este respeito – o equilíbrio pretendido esteja ainda por ser encontrado. Também por isso ousaremos garatujar, nas secções finais deste ensaio e ainda e sempre a partir da mística cristã, um diminuto e voluntariamente franco contributo para tal desejada homeostasia.

### 3.2. *Pasta*

No que concerne à mística cristã oriental, em que o predomínio da objectividade da graça e da beleza divinas na relação mística com Deus nunca deixou de ser o essencial, deparamo-nos com um caminho religioso e uma forma diferente de, também se entendendo a beleza, viver a experiência mística. Neste caso, Deus é essencialmente sujeito deificante: Espírito

---

<sup>84</sup> Gerard Manley Hopkins, “*To what serves mortal beauty?*”, lin. 1s; 11 e 14, in W. H. Gardner; Norman H. MacKenzie (ed.), *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, 4ª ed., (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 98. Não temos certeza, mas esta última citação talvez evoque a «*decore gratiae*» presente em Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª IIae, q. 109, a. 7, co.

<sup>85</sup> Paul Claudel, *La messe là-bas*, 2ª ed., (Paris: Nouvelle Revue Française, 1919), 39.

<sup>86</sup> Paul Claudel, “*La messe là-bas*”, 12.

<sup>87</sup> C. S. Lewis, “*No beauty we could desire*”, lin. 18, in Walter Hooper (ed.), *C. S. Lewis: Poems*. (San Diego-New York-London: Harvest Book, 1964), 124.

Santo santificante íntimo no mais aquém do interior de um crente situado, sem qualquer cerimónia brocada, numa “*scala de caelo*”. Aqui entende-se, predominantemente, Deus como Aquele que, pela encarnação pascal que permite o derrame de tal Espírito, desce ao crente que O aceita em si e, incisivamente fora de todo o perjúrio abotoado, passa a estabelecer com Ele uma recôndita, e por vezes gravemente patente, vida espiritual numa integral «συνεργία»<sup>88</sup>.

O sujeito, por conseguinte, não se projecta para Deus, mas prostra-se ante Ele e n’Ele, naquilo que, numa honestidade translúcida, é mimetizado no calor e no brilho do mistério da Beleza salvífica e invisível também expressa, através do gume do sossego radiado pelas velas, nos ícones. Aquela que, graças à escritura destes e nomeadamente pela sua perspectiva invertida, faz o crente experienciar-se menos como um observador do que como alguém observado pelo, assim participável, Amor «καθάρων»<sup>89</sup> – entenda-se: sem réstias de inseguro apego a Si ou de narcisista olhar para Si – que é Deus. E observado, drástica e meta-consistentemente, de maneira unificada com uma Criação que não é, senão nas margens não-executadas de quem trelê o que estranha, desprezada e receada, pois vista a partir de uma dimensão soteriológico-estética. Na verdade e para a orientalidade cristã, toda a Criação é tida, sobretudo depois de uma Páscoa que faz de todo o Universo uma imensa relíquia, como uma manifestação do amor salvífico incondicional de um Deus<sup>90</sup> que «all [...] has made beautiful»<sup>91</sup>, não para beneficiar das Suas criaturas, mas para que estas beneficiem da possibilidade de também participarem, na medida das suas possibilidades, na Sua beleza<sup>92</sup>.

De todos os modos, e segundo diz Basílio de Cesareia, «ἐκεῖνο γὰρ τὸ ὄντως καλὸν, τὸ κατάληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον, καὶ διανοίᾳ μόνῃ θεωπητόν»<sup>93</sup> em σύμπνοια com um Espírito Santo que capacita o sujeito para uma colaboração de vontades com Deus que, segundo o Máximo Confessor, é pregar – προσηλώω – progressivamente o desejo em Deus<sup>94</sup>. Eis o que, longe de todo o embaraço evasivo e ressequido, configura o sujeito com

<sup>88</sup> João Damasceno, *Expositio Fidei orthodoxae*, 2, PG 94, 968A; cf. na mesma fonte col. 972s.

<sup>89</sup> Gregório de Nissa, *Oratio catechetica*, 36, PG 45, 92D.

<sup>90</sup> Cf. Orígenes de Alexandria, *De Principiis*, 4, 35, PG 11, 409B-C.

<sup>91</sup> Isaac de Nínive, *Mystic treatises*, 38, ed. Arent Jan Wensinck, (Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923), 196. De notar que, não conhecendo nós o idioma em que escreveu este grande místico oriental, só podemos confiar na rectidão da tradução apresentada, a única com que pudemos contactar.

<sup>92</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Capita de Charitate*, 3, 46, PG 90, 1029C.

<sup>93</sup> Basílio de Cesareia, *Homiliae in Psalmus*, 44, 5, PG 29, 400C.

<sup>94</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1301D-1304A.

a sua, divinamente sonhada pelo Arquétipo de toda a beleza<sup>95</sup>, própria beleza escatológica sobre-sensível, que o Senhor Deus deseja reavivar aqui e agora: «κοσμήτωρ δὲ πάντως τῆς νύμφως ὁ Χριστός»<sup>96</sup>. A subtil persuasão presente nesta asserção, só possível por um agregar de ideias conformes à própria glória de Deus, deixa pouca margem de manobra a ecos de significados que não sejam concêntricos; todavia, mesmo sendo ecos, não deixam de ser constantes partidas, por vezes vacilantes em razão do seu carácter transbordante, para sempre renovados êxodos.

À vista daquele justo contexto, típico de quem sabe que tem menos a beleza na sua vida do que esta naquela, o estado amoroso desiderativo face a Cristo, tão próprio dos místicos ocidentais, não existe. Simultaneamente, a imitação do Mesmo, quando é mencionada nos registos místicos orientais, é de carácter eminentemente interior, oculto à superfície da história e totalmente orientado à criação de uma nova natureza em Cristo que, por vezes, e ao ser constatada, leva à própria afasia mística<sup>97</sup>. O motivo para tal especificidade da mística cristã oriental é, na nossa opinião mais comedida do que poderíamos intentar, relativamente simples: Deus, naquela, é menos um objecto de desejo, quão – na senda de uma abertura pneumatológica própria de um Espírito embelezante e extravagante que comunica o Filho numa diversidade de contextos – o sujeito desse mesmo desejo. Esse desejo que, trazendo o Céu “onde se move Deus” à terra<sup>98</sup>, é traduzido pelas célebres e inextirpáveis palavras «ἔρωτα μανικόν»<sup>99</sup> – que não é senão o ἀγάπη intensificado<sup>100</sup> – de Nicolau Cabásilas.

Talvez não estejamos habituados a reflectir sobre se a neve tem um pai e isso já revela muito da distorção da nossa psique ocidental, mesmo em terras lusitanas onde o mar, com todo o seu furor sensorial, nunca esteve ausente. Contudo, perante o formulado no fim do parágrafo anterior, já não devíamos ter dúvidas. Desde todo o sempre, e até desde a própria eternidade, que Deus tem sede do, e deseja ardentemente o, ser humano (cf., *v.g.*, Gn 3,9; Jo 4,7). E deseja-o de tal modo que acaba por padecer uma, para muitos totalmente impossível de ser congeminação sem uma intensa repulsa que os faz girar sobre os calcanhares feridos das suas mentes, paixão de amor<sup>101</sup>, naquilo que, em derradeira consideração, fundamenta uma, eventual e ulterior, sede e desejo

<sup>95</sup> Cf. Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 38, 13, PG 36, 325B.

<sup>96</sup> Gregório de Nissa, *Oratione in Baptismum Christi*, PG 46, 600B.

<sup>97</sup> Cf. Atanásio de Alexandria, *Vita Antonii*, 82, PG 26, 957A.

<sup>98</sup> Cf. Germano I de Constantinopla, *Orationes*, 9: In *Sanctae Mariae zonam*, PG 98, 384A.

<sup>99</sup> Nicolau Cabásilas, *De vita Christi*, 6, 3, PG 150, 648A.

<sup>100</sup> Cf. Gregório de Nissa, *Homiliae*, 13, PG 1048C.

<sup>101</sup> Cf. Orígenes de Alexandria, *Homiliae in Ezechielem*, 6, 6, PG 13, 714C-D.

humano por Si<sup>102</sup>. De facto, e para os místicos orientais, Deus-Amor é, sempre e em primeiro lugar, o Φιλανθρώπως, que permite ao sujeito ser ele mesmo, quando e só quando, e ajustando nós aqui uma virtuosa ideia de Antonio Machado (amputando-a da sua, a si inata, hesitação final), ouve o seu nome ser gemido por Ele<sup>103</sup>.

Acabámos de dizer, provavelmente com uma evocação demasiado trivial, “gemido por Deus”; quer dizer: por aquele único Deus verdadeiro e apaixonado que, não «par indigence, mais par surabondance de sa propre plénitude»<sup>104</sup>, transcende infinitamente a Sua transcendência, e aproxima-se das Suas criaturas. E fá-lo de um modo tão íntimo que – vivendo naquelas mais inflamadas de amor como num «θρόνον δόξης αὐτῆν»<sup>105</sup>, que faz imediatamente da experiência religiosa uma manifestação de quem Se dá a experienciar – Se torna como que invisível ao desamor humano que interrompe a, sempre ténue, circulação da glória. Dito isto, e até por isto mesmo, Ele pode, de um ou outro modo, apelar, na absoluta discrição característica de todo o amor, que as mesmas desejem – pela marca que deixa nelas o Seu «ἄνωτάτω ἔρωτός»<sup>106</sup> pela sua «βέλει τοῦ ἔρωτός»<sup>107</sup> – transcender, «de glória em glória» (2Cor 3,18), a sua imanência em direção a Si<sup>108</sup>.

Quase que se pode inverter, ponto por ponto e sem qualquer anfibiaologia crítica, ideias que apresentámos no apartado anterior, dizendo que não será demasiado indigesto afirmar que o antes mencionado decorre igualmente do facto de que, para a orientalidade, o Mundo, por mais que seja como uma revelação silenciosa<sup>109</sup>, é duvidoso e ilusório. O único argumento verdadeiramente persuasivo da sua realidade, nunca se ignorando a afectuosa polémica entre a filosofia e a teologia acerca deste facto, é a existência auto-evidente de um Deus inequívoca e repetidamente constatado, particularmente pela “*via pulchritudinis*”, como “*capax homini*”. Ou seja: profusamente constatado numa beleza, suscitada por tal Deus que dá a ver a matéria a partir da Sua forma, caracteristicamente transformativa, vaga e comunicadora da averiguação – quieta, melancólica e atreita à acédia – de uma Presença no crível que é dado, realmente, na oração de união, como se pode ler no ícone – autêntico tratado de metafísica concreta – da Ressurreição do Mosteiro de Chora.

<sup>102</sup> Cf. Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 40, 27, PG 36, 397B.

<sup>103</sup> Cf. Antonio Machado, “*Dicen que el hombre*”, lin. 1-3, in Aurora de Alborno; Guillermo de Torre (ed.), *Antonio Machado: Obras: Poesía y prosa*, (Buenos Aires: Losada, 1964), 327.

<sup>104</sup> Pavel Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, (Lyon: Xavier Mappus, 1967), 92.

<sup>105</sup> Pseudo-Macário, *Homiliae*, 33, 2, PG 34, 742D.

<sup>106</sup> Gregório Palamas, *Capita Physica, Theologica* [...], 37, PG 150, 1145B.

<sup>107</sup> Gregório de Nissa, *In Cantica canticorum*, 13, PG 44, 1048C.

<sup>108</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Orationis Dominicae expositio*, PG 90, 905C.

<sup>109</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1328A.



Tudo isto, convém deixar bem claro num estilo que seja a sua congruência, sobrevém pela aparentemente paradoxal «αἴσθησις νοερά»<sup>110</sup> de Máximo o Confessor. Aquela que, ainda no parecer certíssimo deste autor, é própria já não do conhecimento intelectual, mas daquele saber místico baseado numa «perception [that] is received by the spirit, not by the senses»<sup>111</sup> meramente corporais entregues a si mesmos. Eis o conhecimento amoroso pelo qual se logra a «θεωρία πνευματική» que permite vislumbrar não só a beleza de um Deus-Amor que só Ele é «αὐτόκαλλος»<sup>112</sup> – e aqui este temo possui uma intensidade formal muito dúctil –, mas ainda a beleza criatural em todos os seres em que a sua existência converge com o seu ser. O mesmo é dizer: a contemplação espiritual em que, pela já referida διάβασις, se passa a apreender a realidade a partir de umas faculdades humanas (sentidos inclusive e particularmente) que, como o restante da pessoa, estão espiritualizados, divinizados ou – o que é o mesmo – embelezados na caridade comunicada pelo Espírito (cf. Rm 5,5). E isto dado que, em última análise e devido a uma conjugação teológica que talvez gere demasiadas limalhas de pensamento, a θέωσις pela χάρις<sup>113</sup> – que já em si é uma participação, mas não uma identidade ontológica (cf. 2Pd 1,4)<sup>114</sup> – é uma amorização que é um embelezamento do ser.

Neste registo, em que é incontestável que os filões temáticos surgem tão debatidos, tudo isto dá lugar a uma mística que possui uma sobriedade espiritual própria, em que a sede mística do crente é substituída por uma saciedade mística. Não mais, portanto, um simples estado de paixão visto a partir de uma advertida fractura córdica, mas sim um hábito matrimonial já consumado e envolto numa beleza que parte da «ὑπερούσιον καλὸν [...] – no entendimento de Dionísio Pseudo-Areopagita – διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἐκάστῳ καλλονὴν καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον, δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασιν τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτίνοιο αὐτοῦ μεταδόσεις»<sup>115</sup>. Aqui nos deparamos com uma saciedade que orienta a actividade, não para o exterior criativo, mas para uma recriadora iluminação deificante de expressão mais interior e viril, levando a que os místicos orientais sejam menos grandes criativos, quão, sobretudo, grandes criaturas de um Deus que, na oração, transforma o termo “homem” num vocativo dirigido pelo Indizível.

Tais criaturas são, sempre numa Igreja que é o «κόσμον [...] τοῦ κόσμου»<sup>116</sup>, como que a linha da frente da já presente, a nível da comunhão interior com Deus,

<sup>110</sup> Máximo o Confessor, *Orationis Dominicae expositio*, PG 90, 877C.

<sup>111</sup> Isaac de Nínive, *Mystic treatises*, 52, ed. Arent Jan Wensinck, 253.

<sup>112</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 11, 6, PG 3, 956B.

<sup>113</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1308B.

<sup>114</sup> Cf. Gregório Palamas, *Theophanes*, PG 150, 933.

<sup>115</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 7, PG 3, 701C.

<sup>116</sup> Máximo o Confessor, *Commentaria in Evangelium Joannis*, 6, 38, PG 14, 301C.



divinização do Cosmos pela transformação, operada por Cristo mediante uma comunhão intimíssima, da negra fealdade do pecado em nívela beleza do amor<sup>117</sup>. Eis, nesta poética intrusão da verdade, através de uma extrusão na seriedade banal de toda a estética epidérmica, a divinização expressa pela transformação completa, embora não absoluta, do crente na Luz do Amor que, sendo o próprio Deus<sup>118</sup> (cf. 1Jo 1,5; 4,8.16), brota para a Criação a partir do Tabor. Simeão o Novo Teólogo, profuso e insuperável mestre do canto da «φῶς τοῦ θεοῦ», é sintomático acerca disto: aquele «τῷ κάλλει / ὁραιότητος ἐτρώθη, / ἐφλεγόμεν, ἐκαιόμεν, / ὅλος ἐνεπυριζόμεν»<sup>119</sup>, numa união dita explicitamente como nupcial, que o faz exclamar, com tanta admiração como estremecimento, «τοῦ φωτός μετέσχηκα, ναί, καὶ φῶς ἐγενόμην»<sup>120</sup>. Já no séc. XIX, Serafim de Sarov tornar-se-á, sobretudo para a mais indigente população russa autóctone e da diáspora, o exemplo consumado de uma difusiva existência totalmente feita luz na luz do Espírito Santo. Observe-se, com o decoro espiritual a que o mesmo convida, isto mesmo no seguinte excerto, tão breve quanto inversamente proporcional à sua resposta proléptica a todos os dramas kafkianos, da sua conversa com Nikolay Motovilov:

«Alors le Père Séraphim me prit par les épaules et les serrant très fort dit:  
– Nous sommes tous les deux, toi et moi, en la plénitude de l'Esprit-Saint.  
Pourquoi ne me regardes-tu pas?

– Je ne peux pas, Père, vous regarder. Des foudres jaillissent de vos yeux. Votre visage est devenu plus lumineux que le soleil. J'ai mal aux yeux...

Le Père Séraphin dit:

– N'ayez pas peur, ami de Dieu. Vous êtes devenu aussi lumineux que moi. Vous aussi vous êtes à présent dans la plénitude du Saint-Esprit, autrement vous n'auriez pas pu me voir. [...] Pourquoi ne me regardez-vous pas dans les yeux? Osez me regarder sans crainte. Dieu est avec nous.

[...] Je le regardais, et une peur encore plus grande s'empara de moi. Imaginez-vous un homme qui vous parle, sa face se trouvant comme au milieu d'un soleil de midi. Vous voyez le mouvement de ses lèvres, l'expression changeante de ses yeux; vous entendez le son de sa voix, vous sentez la pression de ses mains vous serrer les épaules, mais en même temps vous n'apercevez ni ses mains, ni son corps, ni le vôtre, rien qu'une étincelante lumière se propageant tout autour, à une distance de plusieurs mètres, éclairant la neige qui recouvrait la prairie et tombait doucement sur le grand starets et sur moi-même»<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 8, PG 90, 185A.

<sup>118</sup> Cf. Simeão o Novo Teólogo, *Hymnes*, 46, lin. 36, Sch 196, 116.

<sup>119</sup> Simeão o Novo Teólogo, *Hymnes*, 30, lin. 375-378, Sch 174, 366.

<sup>120</sup> Simeão o Novo Teólogo, *Hymnes*, 46, lin. 36, Sch 196, 116.

<sup>121</sup> Nikolay Alexandrovich Motovilov, *Séraphin de Sarov: Entretiens avec Motovilov et instructions spirituelles*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1979), 112. Só pudemos contactar com este texto através desta tradução francesa.

A beleza, e a sua admiração num ritmo cognitivo resgatado pelo do próprio coração, na mística cristã oriental – filha, por vezes indómita, do aduzido eros divino – é estruturalmente teológica e espiritual, visto que, para o Oriente cristão, a fé implica sempre uma dimensão experiencial que, felizmente, nunca foi reduzida ao nível do psicológico desesperante. Desse modo, trata-se daquela beleza, nada rara porquanto comum no coração do outro e de todos os seres, que, em resposta à inquietação profundamente ortodoxa do nada idiota príncipe Lev Myshkin (essa cândida e humanizada voz pré-harmártica ou pós-escatológica que declama apocalipticamente a beleza definitiva), salvará o Mundo<sup>122</sup>. E salvá-lo-á pois, sendo a beleza do Cristo glorificado que já passou pela contradição da morte vencida pela morte por amor, é incompreensível<sup>123</sup> e, sobretudo, nunca aprisionante, na justa medida em que, na sua origem, já não está encerrada em si. Este facto decorre de, como voltaremos a ver a jusante deste momento (a partir de uma outra aproximação menos crepuscular), ser a beleza da Sua relação com o Pai e o Espírito Santo, bem como, inseparavelmente, a do enternecimento ardente d’Estes para com a humanidade. Ou seja: é aquela beleza que liberta o sujeito no amor, quando este, reconhecendo-se comparativamente como o Graal de Deus, dá-se conta de estar a ser demandado. Demandado por um Deus que, trazendo consigo a novíssima morte ressuscitante, deseja incarnar-Se em todo o ser humano<sup>124</sup> e levar este a um amor espiritual que é o maior ícone invisível: o ícone da beleza do divino «πρόσωπον [...] ὡραῖον ὑπὲρ πάντα»<sup>125</sup>. A inequação do “eu” do místico”, neste horizonte e como é manifesto, inverte-se: sou desejado e amado, logo sou.

Estamos, como se pode averiguar, quase que nos mais agudos e fascinantes antípodas da moldura mística Ocidental. Não obstante, e como sempre acontece, as coisas são muito mais complexas do que tudo o que referimos. Na verdade – «nostra culpa, nostra culpa, nostra maxima culpa»<sup>126</sup> –, nada do que apresentámos neste e no precedente apartados deste ensaios é mais do que uma caricatura no seu sentido etimológico pré-humorístico. Por outras palavras: o, talvez infrutífero, salientar reforçado de alguns traços mais característicos em detrimento de outros que, embora essenciais para a definição dos contornos do esboço de uma dada realidade, são conscientemente preteridos. No entanto, não obstante esta admissão que precisava de ser lida poligloticamente para se intuir os mundos mais ou menos interlineares que ela deseja traduzir, seja-nos permitido repousar, um pouco mais, no reino do “*caricare*” durante os dois momentos do nosso próximo apartado

<sup>122</sup> Fiódor Dostoiévski, *O Idiota*, (Lisboa: Presença, 2001), 396.

<sup>123</sup> Cf. Atanásio de Alexandria, *De incarnatione*, 1, 22, PG 26, 1132A.

<sup>124</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 22, PG 90, 321B.

<sup>125</sup> Simeão o Novo Teólogo, *Hymnes*, 18, lin. 16, Sch 174, 76.

<sup>126</sup> Rui Grácio, “*Nostra culpa, nostra culpa, nostra maxima culpa*”, in *Seara Nova*, n.º 1009 (1946), 241.

#### 4. Secondo e contorno

Acreditamos que, com o que acabámos de expor e que confiamos não estar equivocado na sua estrutura-raiz, já estaremos capacitados para uma ulterior generalização na apreciação da beleza na mística cristã que, tentando obviar eventuais divórcios entre metamorfoses e alterações, nos leve a ponderar esta mesma como um todo. Todavia, antes de nos dedicarmos a esse começo do nosso *dessert*, talvez possamos ensaiar sintetizar as diferenças que acabaram de ser expostas no pretérito apartado. Para o efeito, vamos concentrar o essencial das mesmas no que as representações artísticas tradicionais do "Ecce Homo" (Jo 19, 5), quer do Ocidente, quer do Oriente, nos expressam, enquanto não só, mas igualmente, traduções do já por nós exposto. Vejamos isto mesmo, a continuação e em frases que talvez lutem contra hiperbolizações extemporâneas que possam ir mais além do necessário numa caricatura, em dois breves momentos expositivos. Dois momentos necessariamente sucessivos, mas que gostaríamos que, por parte de quem os possa vir a ler, procurassem, logo a partir da sua primeira abordagem, ser integrados numa visão tendencialmente homogênea, ou, pelo menos, integrada: aquela que, ulteriormente, surdirá no próximo, modesto mas mais esperançoso, capítulo deste estudo.

Pois bem, no Ocidente, as representações decorrem de uma preocupação com as formas e, assim, com as regras do realismo visual que permitam que a imagem conte e lustre a história sagrada<sup>127</sup> de um modo que, por vezes, faz duvidar o observador da beleza humana. Em consequência, o *Ecce Homo* surge predominantemente representado como que envolto, de um modo denotativo, pelo véu da vivência de um abandono, na sequela do catafático "descensus de caelo"<sup>128</sup> dirigido à apofática resposta subjectiva. Isto, como é claro, reforça a estranha beleza do desejo da busca do Deus que, aparentemente, O abjurou. Eis o que podemos encontrar, dito por palavras, numa famosa oração atribuída, erradamente, a Inácio de Loyola: «ò bone Jesu exaudi me, intra tua vulnera absconde me»<sup>129</sup>.

O corpo, ferido e maioritariamente nu para mostrar aquela carne que leva Umiltà de Faenza a falar naqueles que «semper exultante gaudio videre carnem [Domini] decoram»<sup>130</sup>, surge como a prisão de uma alma que, tida como

---

<sup>127</sup> Cf. Gregório Magno, *Epistolae*, 11, 13, PL 77, 1128C: «Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est».

<sup>128</sup> Cf. Tertuliano de Cartago, *Adversus Marcionem*, 4, 7, PL 2, 369B.

<sup>129</sup> Anónimo, "Anima Christi", in Inácio de Loyola, *Exercitia spiritualia Ignatij de Loyola*, (Roma: Colégio da Companhia de Jesus, 1596), 2.

<sup>130</sup> Umiltà de Faenza, *Sermones*, 6, in Adele Simonetti (ed.), *I Sermoni di Umiltà da Faenza: studio e edizione*, (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1995), 70.

a exclusiva imagem interiorizada de Deus<sup>131</sup>, dele parece querer escapar. As roupas, essas, dão contornos delineantes de tal corpo terrestre, claramente em consonância com o pensamento directo e académico que acentua o significante em detrimento do significado. Não haja dúvidas: o conjunto – também pelo “ponto de fuga” posto “atrás” da imagem, no que leva o sujeito a projectar-se para esta de modo a que os seus olhos carnaís, que precisam de reagrupar para compreenderem, funcionem – encontra-se fechado num imanentismo estético, levando a que a representação surja entre os bens emotivos que levam à emissão de um qualquer “oh”: «a multidão que se tinha aglomerado para esta *teoria* - θεωρίαν -, *verificando* - θεωρήσαντες- o que acontecera, regressava batendo no peito» (Lc 23,48).

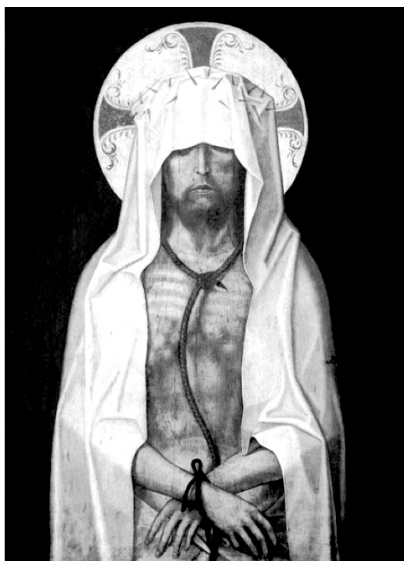


Fig. 1 – *Ecce homo*, pintura ocidental

Já num Oriente mais atento à forma, e por conseguinte à lógica de uma soteriologia visual que diz que o observador é belo e permite ao mesmo tocar no discurso do mistério do desígnio amoroso de Deus<sup>132</sup>, o Mesmo sobrevém sobretudo figurado como transparecendo, de uma forma conotativa, o Espírito

<sup>131</sup> Cf., v.g., Agostinho de Hipona, *Tractatus in Evangelium Ioannis*, 23, 10, PL 35, 1589; Idem, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 51, PL 40, 33.

<sup>132</sup> Cf. João Damasceno, *Oratio de sacris et venerandis imaginibus*, 7, PG 95, 323C: «Ὡστε καὶ λαλοῦσι [γραφῇ], καὶ βοθαὶ οὐκ εἰσὶν, ὡς τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν».

Santo. Esta realidade, por seu lado, vinca a receptividade já transfigurada de uma Sua humanidade, antecipadora do apofático “*descensus ad inferos*”<sup>133</sup> ao serviço da catafática doação objectiva, que sacia a sede de amor de Deus. E isto porque – como diz Máximo o Confessor, a partir de um curioso, e talvez excessivo, jogo de palavras com um Jonas (“fuga da beleza”: *φυγή κάλλους*) que fugiu de “Jope” (“beleza admirável”: *καλλονή θαυμαστή*) – Jesus penetrado pelo Espírito «τὴν δὲ ἐξ ὑπακοῆς πίστεως λειοτάτην ὥραιότητα τῆς φύσεως ἀνενεώσατο, πάλιν τὸ κάλλος ἐν τῇ φύσει κατὰ τὴν ἀνάστασιν δείξας τῆς ἀφθαρσίας ἄγαν λειοτάτον»<sup>134</sup>.

Desta feita, o corpo, minimamente ferido e quase que todo coberto, surge, inseparavelmente de uma alma que com ele é imagem de Deus<sup>135</sup>, como o templo do Espírito. As vestes, agora, evocam um corpo já deificado e a própria pouquíssima nudez patenteia o espírito, justamente em sintonia com um pensamento indirecto e místico que valoriza o significado sobre o significante. Também aqui não cremos que exista lugar para incertezas: a aridez hierática, afirmando-se independente do artista e do espectador, convida, também pelo “ponto de fuga” do ícone (sempre teúrgico) colocado “atrás” do sujeito, à vivência da percepção, pelos olhos espirituais que necessitam de abrir horizontes para contemplarem, do irromper do transcendente salvífico de que ela atesta a Presença. E isto, fazendo de quem o vê o adorador de um bem divino que leva a que, com uma «*καρδίᾳ ἀσπάξασθαι*»<sup>136</sup>, não se possa dizer nada mais do que “*âmen*”: «*todos ficaram estupefactos e glorificaram a Deus, dizendo cheios de temor: “hoje experimentámos - εἶδομεν - paradoxos - παράδοξα -”*» (Lc 5,26).

---

<sup>133</sup> Cf. João Crisóstomo [Anónimo], *Sermo catecheticus in sanctum pascha*, 1, PG 59, 723. Em grego e neste famoso sermão, esta expressão surge como «*καταλθὼν εἰς τὸν ἄδην*».

<sup>134</sup> Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 64, PG 90, 721C.

<sup>135</sup> Cf., v.g., Ireneu de Lyon, *Adversus haereses*, 5, 6, 1s, PG 7.2, 1136D-1139B; Diodoro de Tarso, *Fragmenta ex Catenis*, PG 33, 1564C-1565A; Eustáquio de Antioquia, apud Gelásio de Cízico [Anónimo], *Historia Concilii Nicaeni*, 2, 15, PG 85, 1256C.

<sup>136</sup> João Damasceno, *Pro sacris Imaginibus Orationes*, 3, 9, PG 94, 1332B.



Fig. 2 – Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, ícone oriental

João Crisóstomo, a dado momento de uma das suas homilias e naquilo que nos irá inspirar, refere: «Δι' ὃ καὶ διὰ βραχέων ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ εἰρημένα ἀναγκαῖόν ἐστιν»<sup>137</sup>. Ou seja: talvez possamos ser ainda mais resumidos e directos no que concerne ao que as distintas representações da beleza do *Ecce Homo* nos dizem a respeito das místicas cristãs oriental e ocidental. Para o efeito, utilizaremos uma gramática mais elementar, mas, porventura, gravada com mais força – ou, pelo menos, com uma maior tenacidade – nas nossas tamborilantes aglomerações de conteúdos que, neste nosso trabalho, já surgem, sem qualquer amnistia cronológica possível, com contagiosas cores mais vespertinas do que matutinas.

De um lado, a ocidental, mesmo com todo o seu esplendor consonante com uma beleza especialmente estética, centra-se mais nas marcas da Paixão na Glória, vendo em Cristo, mesmo glorioso e sob o véu da «formosa deformitas»<sup>138</sup> na verve de Bernardo de Clairvaux, Aquele «sem figura nem beleza / [...] sem aspecto atraente» (Is 53, 2). Deste modo e por exemplo, a Transfiguração remete especialmente para o Crucificado-Ressuscitado, cuja «deformitas illius [in cruce] – no dizer, carregado de *pathos*, de Agostinho de Hipona num dos seus “*Sermones*” – pulchritudi nostra erat»<sup>139</sup>, atraindo-nos para Si (cf. Jo 12,32).

<sup>137</sup> João Crisóstomo, *Homiliae in Oziam*, 3, 5, PG 56, 119.

<sup>138</sup> Bernardo de Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum*, PL 162, 915s.

<sup>139</sup> Agostinho de Hipona, *Sermones*, 27, 6, PL 38, 181.

Do outro, a oriental, inclusive com o seu minimalismo estético conforme a uma beleza particularmente salvífica, foca-se, particularmente, nas marcas da Glória na Paixão, vendo em Cristo, inclusive quando trespassado e sobre o véu da «sometimes [...] terrifying beauty of transcendence»<sup>140</sup>, o «mais belo dos filhos dos homens» (Sl 45,3). Desta feita, a Transfiguração aponta mais para o Ressuscitado-Crucificado que, no dizer de Nikolai Berdyaev em *The Destiny of Man*, já embeleza toda a realidade, pois «Paradise lies beyond good and evil and therefore is not exclusively the kingdom of “the good” in our sense of the term. We come nearer to it when we think of it as beauty. The transfiguration and regeneration of the world is beauty and not goodness. Paradise is *theosis*, deification of the creature»<sup>141</sup>, fazendo dela uma manifestação do Amor na beleza.

Antinómico? Paradoxal? O que é que, levando a mística cristã a sério o amor, não o será na mesma? Claro que para quem envereda pela loucura, espiritualmente enferma, do não-amar, tudo isso parecerá uma insanidade: «Ἔρχεται καιρός, ἵνα οἱ ἄνθρωποι μανῶσι, καὶ ἐπὰν ἴδωσιν τινὰ μὴ μαινόμενον, ἐπαναστήσονται αὐτῷ λέγοντες, ὅτι σὺ μαίνη, διὰ τὸ μὴ εἶναι ὅμοιον αὐτοῖς»<sup>142</sup>. Mas eis um preço que os místicos – esses seres meteóricos, pois que sempre das fronteiras (μεθόριοι) –, aceitam de bom grado.

## 5. Formaggi, frutta e dolce

Para o nosso interesse e objectivo presente, devemos deixar para trás, sem as deixar dissipar na nossa memória, as delícias anteriores e prosseguir com o nosso breve repasto, agora com alguma discrição pós-psicológica que, na medida das nossas capacidades, queremos equilibrada por uma decidida remissão linguística que seja, pelo menos minimamente, digna de não ser tida como vazia ante o que os místicos que nos assistirão têm para dizer. Não se trata, obviamente, de “canonizar” a linguagem mística, nem de diabolizar a psicologia – algo que, aliás, a mesma faz isso muito bem ao negar, em geral, a existência de uma ψυχή, que está, irreparavelmente, no seu nome –, mas de, pelo menos, não levar a um minimamente ambíguo colapso da verdadeira beleza presente nas *mystica verba*. Tentemos fazer isto mediante o «diffusa substrigere et prolixa brevire, sic tamen, ut neque res ad copiam, neque claritas ad intelligentiam»<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Gavin Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2004), 228.

<sup>141</sup> Nikolai Berdyaev, *The Destiny of Man*, (London: George Bles, 1945), 287.

<sup>142</sup> Paládio da Galácia, *Apophthegmata Patrum: de abbate Antonio*, 25, PG 65, 84B-C.

<sup>143</sup> Lúcio Lactâncio, *De divinis institutionibus*, prefácio, PL 6, 1119A.



Num primeiro momento pode reter-se que, de todos os modos e numa primeira aproximação que irá sendo desenvolvida e justificada, a beleza tal como ela surge no, anteriormente esboçado, amplexo pulmonar da mística cristã é, de um modo assaz abrangente, a celebração da penetração da Beleza divina nas mais ínfimas parcelas das realidades naturais e artísticas. Afirmado isto, não há como nos furtarmos, sem grandes contorcionismos, à formulação da seguinte questão: o que é que de mais artístico haverá além do corpo teopático do místico? Cremos que a resposta, ainda que eventualmente parcial e carregada mais da nossa opinião do que de uma certeza que seja universalmente evidente, já está dada através do modo como formulámos a nossa interrogação.

Seja como for, a verdade é que nos deparamos com uma beleza na mística que se revela como que marcada por um cadenciado olhar co(m)-divino que se tornara, pela união cristo-pneumática, o olhar do místico que contempla a realidade e retira-lhe o que a impede de expressar a sua forma, essencial e significativa, sempre bela<sup>144</sup>; o que a impede de também ser um desnudar do ser. Eis um olhar que, numa homologia com o acto criador divino e por uma comunhão com o que o inspira, exprime, potencialmente de forma textual e para plasmar afectos e sensibilidades impactadas, a beleza do divino vivido pelo místico também através de tal matéria. Uma beleza que, sempre de uma maneira inexacta embora tal-qualmente refinada e apurada, outros poderão tornar em representações imagéticas como, por exemplo e num par de pólos que mereceria por si só uma *teologia* sobre a relação entre *voeîn* e *voήματα*, a escultura da transverberação de Teresa de Jesús de Lorenzo Bernini ou *Cristo abraçando a san Bernardo* de Francisco Ribalta.

A beleza, na vivência mística cristã e no seu verter textual, surge, por conseguinte, do culminar deste genuíno *élan*, sempre a recomençar no travejo instável da ternura infinitesimal repleta de «dappled things»<sup>145</sup>, do ser em direcção à sua origem. Do ápice deste *élan* incessante – pois, no tudo que está penetrado pelo Espírito, «non progredi, jam reverti est»<sup>146</sup> – de toda a realidade em direcção Àquele que a trespassou, numa lucidíssima amência de amor isenta de qualquer arbitrariedade, de esplendor. E isto através do místico que, feito «pulcher in pulchro»<sup>147</sup>, a vislumbra transformada, porquanto ele mesmo transformado e, seguidamente, vertido na tinta sobre um papel que poderá

<sup>144</sup> Cf. Gregório de Nissa, *In Psalmos*, 11, PG 44, 541D-544A.

<sup>145</sup> Gerard Manley Hopkins, “Pied Beauty”, lin. 1, in W. H. Gardner; Norman H. MacKenzie (ed.), *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, 84.

<sup>146</sup> Pelágio da Bretanha, *Epistola ad Demetriadem*, 27, PL 30, 42B.

<sup>147</sup> Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio in Cantica Canticorum*, 1, PG 180, 505C.

levar, aqueles que a lêem, a origens inconsutilmente entretecidas onde, por mais que estas sejam o seu “cor matris”, nunca antes estiveram.

Tentemos sublinhar o dito no parágrafo anterior, com outras palavras que desejamos que não sejam estranhas aos eixos sobre os quais as daquele redopiaram. Digamos, então, que aquela outra beleza revela-se em todas as tentativas incertas do místico de lograr um reencontro mediante uma transfiguração do real em Reino, que é conseguida, antes e depois de qualquer decomposição, através da apaixonada inspiração que se expressa em textos visíveis-legíveis, os quais, não sendo senão um prolongamento da corporeidade do místico, possuem uma imprevista soberania mais elevada do que qualquer outra forma literária. A saber: aquele reencontro que, pelo «amore, che sempre rēde amore, p[er] amore»<sup>148</sup>, ocorre com uma santa e primordial Presença que insacia o «palatum cordis»<sup>149</sup> e, deste último, nunca Se sacia, na medida em que não é senão a ilimitada Beleza da excelência do Amor que Deus é, e, assim, permite o Seu reconhecimento no amor incontível que surgiu na sua vida. Na realidade, ela evoca um mais além do sujeito místico no mais íntimo dele mesmo, dado que é o encontro com a Verdade essencial, não por um procedimento qualquer, mas por um contacto interior com uma intimidade que, lhe sendo dada por Deus, é a verdadeira interioridade de tal sujeito, mas sem ser, jamais, simplesmente sua<sup>150</sup>.

Referimo-nos, dois goles de *Greco di Tufo* atrás, ao “tudo que está penetrado pelo Espírito” naquilo que faz de todas as criaturas «quaedam mysticae similitudines, in quibus [pulchra] invisibilia Dei conspiciuntur»<sup>151</sup> e até se poder dizer, num retrogosto místico, algo na linha do exclamado por Matilde de Magdeburg: «herre, zwischent dir und mir sint alle ding schone»<sup>152</sup>.

Apesar daquela nossa construção frásica poder ser relativamente forçada, e assim possa ser recebida com algum caridoso sarcasmo, a ideia que desejamos, e desejamos, mencionar é exactamente a que nela está expressa. Em concreto: tudo é e está – desde a genesíaca e escatológica declaração conexa de uma bondade e beleza inseparáveis (cf. o ייב do refrão do relato sacerdotal da criação, que remete quer para “bom”, quer, coincidentemente, para “belo”) – penetrado pelo Espírito embelezador. Máximo o Confessor, num texto assaz longo, mas que merece ser transcrito na sua totalidade, deixa isto bem claro quando afirma:

---

<sup>148</sup> Catarina de Siena, *Lettera à Monna Franceschina*, de data incerta, in [s.r.], *Lettere devotissime della beata verg. S. Caterina da Siena*, (Veneza: Domenico Farri, 1584), 354v. Como não se recordar que Teresa de Jesús dirá quase o mesmo quando afirma (cf. *Livro de la Vida* 22, 14) que «que amor saca amor»?

<sup>149</sup> Gregório Magno, *Epistolae*, 17, PL 77, 921A.

<sup>150</sup> Cf. Ireneu de Lyon, *Adversus haereses*, 5, 9, 1, PG 7.2, 1144A-C.

<sup>151</sup> Cf. Balduino de Ford, *De sacramento altaris*, PL 204, 744D.

<sup>152</sup> Matilde de Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 3, 11.

«Ἔστι μὲν ἐν πᾶσιν ἀπλῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼ πάντων ἐστὶ συνεκτικὸν καὶ προνοητικὸν, καὶ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινήτικόν. Προσδιορισμένως δέ, καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐν νόμῳ, καθότι τῆς τῶν ἐντολῶν ἐστὶν ὑποδεικτικὸν παραβάσεως, καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν προαγορευθείσης ἐπαγγελίας, φωτιστικόν· ἐν δὲ πᾶσι τοῖς κατὰ Χριστὸν πρὸς τοῖς εἰρημένοις, καὶ ὡς υἱοθετικόν. Ὡς δὲ σοφίας ποιητικόν, ἐν οὐδενὶ τῶν εἰρημένων ἐστὶν ἀπλῶς, πλὴν τῶν συνιέντων, καὶ ἑαυτοὺς διὰ τῆς ἐνθέου πολιτείας ἀξίους ποιησαμένων τῆς αὐτοῦ θεωτικῆς ἐνοικήσεως»<sup>153</sup>.

Grandemente influenciado pelas obras deste grande teólogo oriental, também João Escoto Eriúgena dirá, no Ocidente, e de modo equitativamente expressivo, que o Espírito Santo preenche o Universo «splendens in omnibus, quae sunt, ut in amorem et cognitionem pulchritudinis suae convertantur omnia»<sup>153</sup>.

Perante estes factos, pode afirmar-se que a beleza na mística cristã é como a mais certa seta, narrada ao *ralenti*, do eros humano dirigida a um Mistério que, a tal eros, já respondera antes com o eros da transtemporal beleza da luz do Tabor que, também antecipando a luz escatológica que desponta do Cordeiro (cf. Ap 21, 23), irradia alvura e calor sob a nuvem do silêncio rasgado. Desta forma e parafraseando o adágio cuja origem se perde no solstício invernal dos tempos, mas que pode ser encontrado no famoso retrato de René Descartes pintado por Jean-Baptiste Weenix, podemos afirmar que a beleza na mística cristã “est fabula”. Por outras palavras: tal beleza é, a partir e desde aquela luz, o cenário do relato de um «θεοπρεπὴ δραματουργήματα»<sup>154</sup> que, mesmo quando sofrendo à mão de todos os tradutores que o profanam, faz dessa beleza o que dela é dito depois da mesma ser ontologicamente vivida. Beleza, pois, reconhecida como uma certa propriedade objectiva das coisas, decorrente da sua gradativa transparência da Beleza divina; mas, igualmente, declarada subjectivamente agradável pela capacidade – maximamente presente no olhar místico cristão, iluminado, no Espírito, pela δόξα crística – de se apreciar as suas virtudes estéticas. Em ambos os casos, e como disse Simone Weil, essa narradora do amor, continuamente a furtar-se virginalmente a qualquer manifestação luzente do mesmo, ela é «le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière»<sup>155</sup>. Convite e resposta; apelo e anuência. Constantemente.

Como verificamos, o pluriforme caminho, com a beleza na mística cristã e as suas formas sempre mais livres e imediatas, para o espiritual e para Deus não pode, nem deve, passar por um deixar para trás o sensível. Precisa, isso

<sup>153</sup> João Escoto Eriúgena, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, 1, 2, PL 122, 128B-C.

<sup>154</sup> Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1165B.

<sup>155</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, ed. Joseph-Marie Perrin, (Paris: Fayard, 1966), 154.

sim e face aos «signes de réalités cachées»<sup>156</sup>, de ser uma διάβασις, de cunho genuinamente pascal<sup>157</sup>, que permite ver todo um Mundo amado por Deus (cf. Jo 3,16; 1Jo 2,2) pelos sentidos comuns, mas depois indo-se até ao que ele tem de mais profundo, pelo uso dos sentidos espirituais que ordenam as sensações e a imaginação num κόσμος de beleza. Por outras palavras: tal caminho, sempre residual ante aquilo para que deseja aludir, carece de ser uma passagem pelo sensível, em que o inferior é assumido pelo superior ao ser atravessando por uma penetração e integração no espiritual, ficando, por essa assunção característica de um coração purificado, livre de todo o apego desordenado. Vale dizer: o adulterado apego passível capaz de impedir a vivência real do facto de que «todas as coisas são puras para os puros» (Tt 1,15); para aqueles que, ao longo do espectro que vai da inocência à santidade, são capazes de ver tudo o que lhes é mais atraente sem qualquer cobiça, mas apenas entregando-se, em tal visão e como sinal de uma ressurreição antes da ressurreição, ao louvor e à glorificação do Criador<sup>158</sup>. Não nos esqueçamos deste mecanismo primordial.

Em última análise, a sempre preveniente divina «pulchritudo illius dilectio ejus»<sup>159</sup> que surge expressa na beleza presente na mística cristã, é a Presença, a Fonte, a Luz inabracçável – recordemos apenas o «*noli me tangere*» (Jo 20,17) – que reúne, dentro do santuário sem paredes da liberdade liberta pelo amor, todos os feixes de beleza que existem. As expressões da beleza na mística cristã, e arriscar-nos-íamos a dizer que também fora desta, são múltiplas, mas a Beleza não pode ser senão uma e una; cada uma daquelas exprime um aspecto d'Esta, mas nenhuma a esgota; todas são belas, nenhuma é, absolutamente, a Beleza. Então, perante a Beleza vertida na beleza patente na mística cristã (essa beleza congelada a derreter), o místico, a escrita mística e a sua eventual leitura pelo leitor tornam-se, de um modo que aqui não podemos estar a detalhar ao pormenor, uma permuta de amor.

Acontece que, não obstante o que confessámos e devido à sua importância, algumas palavras, redigidas num vector topológico ponderativo que aponta para si mesmo para se encurtarem distâncias temáticas, têm que ser ditas sobre essa permuta. Pois bem, estamos perante uma permuta, privada e estranhamente interpenetrada no outro, com o próprio elusivo e maravilhoso Rosto de Deus através do texto. Na verdade, do mesmo modo que a beleza da música de Ruishi Sakamoto está em Ruishi Sakamoto antes inclusive de estar na sua música, quando

---

<sup>156</sup> Auguste Rodin, “*Le Mystère dans l’Art*”, in Paul Gsell (ed.), *L’Art: entretiens réunis d’Auguste Rodin*. (Paris: Grasset, 1911), 235.

<sup>157</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 3, PG 90, 276A.

<sup>158</sup> Cf. *Vitae Patrum*, 1: Diácono Tiago, *Vitae sanctae Pelagiae*, 3, PL 73, 665; João Clímaco: *Scala Paradisi*, 15, PG 88, 892D-893A.

<sup>159</sup> Bernardo de Clairvaux, *Sermones in Cantica canticorum*, 45, 8, PL 183, 1003A-B.

alguém se depara com a beleza que o místico narrou, esta, decorrendo da Beleza por si vivida de modo imediatamente mediado, esteve nele antes de estar no seu próprio escrito. Feita esta clarificação, ainda devemos observar, e salientar, que aquele Rosto está espelhado de modo singular numa Cruz que, sendo a «ή ἐν ἀνθρώποις Χριστοειδής»<sup>160</sup> como disse Máximo o Confessor, o místico”, de uma ou outra forma e num instante quase musical, vivenciou como a fonte daquilo que tenta reproduzir textualmente. A saber: a irrupção de uma luminosidade que é uma Pessoa, totalmente oferecida por e no amor, que é a Beleza.

“Reproduzir”, sem dúvida, mas de um modo particular que se furta a todos os oráculos. Vale dizer: a intentar patrulhar as flutuantes fronteiras da inefável Beleza em que, pela própria natureza d’Aquele que é vivido, as palavras – desfalecendo numa diafania da Palavra<sup>161</sup> que faz de cada instante uma «petite éternité pour nous»<sup>162</sup>, que não é menos «l’éternité tout entière»<sup>163</sup> – moldam, assim e como se lê imediatamente antes das palavras das nossas duas derradeiras citações, uma vetusta mística<sup>164</sup> do «moment présent». Aquela em que, fruto da percepção íntima da beleza, ocorre uma ruptura na vivência da ἀκολουθία da sucessão ordenada da temporalidade e da fugacidade. Uma ruptura em que o κρόνος e a, a si associada, extensiva βίος deixassem se ser dominantes e, simultaneamente, o καιρός e a intensiva ζωή, a si relacionada, irrompessem na vida como um sinal para a sobreabundância do sentido em que, numa integridade desapropriada, tudo se dá e tudo é imenso. Sendo assim, pode mesmo dizer-se que aquele “reproduzir” ocorre de uma forma em que o conotado pelos diferentes vocábulos, tantas vezes diafóricos e sempre altercando cornucopicamente entre si, faz ricochete por todo o lado e reenvia ao centro onde está, e surge, a Beleza. Apesar de demasiado frágil para que as suas claras ideias tenham conduzido mais do que uns poucos ao Amor universal, Paul Claudel vai ao nuclear disto mesmo quando, a partir de uma poesia que é a meia-irmã da mística, diz:

«O grammairien dans mes vers! Ne cherche  
point le chemin, cherche le centre! mesure,

<sup>160</sup> Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1285A.

<sup>161</sup> Cf. Alexandre Freire Duarte, “A perda e o desfalecimento: a experiência mística e as suas linguagens”, in *Revista de Espiritualidade*, n. 90/91 (2015), 167-181.

<sup>162</sup> François Fénelon, *Lettre au Vidame d’Amiens*, de data incerta, in Jean Orcibal; Jacques le Brun; Irénée Noye; Bruno Neveu (ed.), *Correspondance de Fénelon*, vol. 18, (Genève, Droz, 2007), 190.

<sup>163</sup> François Fénelon, *Lettre à un disciple*, de data incerta, in *Correspondance de Fénelon*, vol. 18, 199.

<sup>164</sup> Esta será posteriormente celebrizada entre os minimamente conhecedores desta temática, pela, mais do que certa, anónima autora da obra por nós citada na nota n. 2; cf., nesta e sobretudo, o capítulo IX – intitulado “De l’excellence de la volonté de Dieu et du moment présent” –, que na edição usada por nós se encontra nas páginas 131-163; posteriormente pode ler-se Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 3ª ed., (Paris: Cerf, 1983), 95.

comprends l'espace compris entre ces feux  
solitaires!»<sup>165</sup>.

O antes aduzido com alguma prevenção só ocorre, contudo, se se superar, em sintonia com a desmesura do amor divino, três barreiras: a da linguagem comum; a do conformismo institucional e, enfim, a da razão analítica traduzível de modo lógico-conceptual. Numa palavra: a aceitação, como diz Aristóteles na sua *Poética* acerca da poesia (e tenha-se em atenção como, mais acima, caracterizámos esta), de que, tudo isto «διὸ εὐφροῦς ἡ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικοῦ· τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλάστοι οἱ δὲ ἐκστατικοί εἰσιν»<sup>166</sup>. Seguindo este filão, William Shakespeare, que nos parece frequentemente esquivo a uma coerente leitura ética das suas obras, parece querer seguir a mesma linha quando diz, sabiamente e numa das suas peças teatrais em que a duplicidade de sonhos remete para uma inquisição de interpretações dos mesmos, que «the lunatic, the lover and the poet / Are of imagination all compact»<sup>167</sup>. Ou seja, que esta prazenteira «folle, qui se plaît à faire la folle»<sup>168</sup> segundo a antropologia espiritual ocidental – para a oriental, como se sabe, tal demente é a memória<sup>169</sup> –, faz com que aqueles três se assemelhem no viverem impactados pela descodificação e, de certo modo, pela formação do real pela mesma.

Afirmámos, poucas garfadas atrás, que a poesia era a meia-irmã da mística – e admitimos que ainda nos falta coragem para falar da sua irmã que é a música –, mas sem querermos, aqui, validar a apreciação do grande Henri Brémond quando este afirma apoditicamente, em *Prière et poésie*, que «l'activité poétique est une ébauche naturelle et profane de l'activité mystique: profane et naturelle, certes, nous venons de le répéter, mais qui plus est, ébauche confuse,

<sup>165</sup> Paul Claudel, “Les Muses”, in Idem (ed.), *Cinq grandes odes [...]*, (Paris: Nouvelle Revue Française, 1913), 24.

<sup>166</sup> Aristóteles, *Poética*, 1455a 30.

<sup>167</sup> William Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*, 5, 1, in [s.r.], *The Complete Works of William Shakespeare*. (Ware: Wordsworth, 1996), 297a.

<sup>168</sup> Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, 1, in Eugène de Genoude; Paul de Lourdoueix (ed.), *Œuvres complètes de Malebranche*, vol 2, (Paris: Sapia, 1837), 1b. Ao contrário do que é comum dizer-se, a expressão “folle du logis”, atribuída por Voltaire a este filósofo oratoriano (cf. Voltaire [François Marie Arouet], “Apparition”, in [s.r.], *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 7: *Dictionnaire philosophique*, (Paris: Firmin Didot, Fils et Cie, 1855), 150a), não se encontra nas obras do mesmo, mas sim nas do próprio Voltaire (cf., v.g., Voltaire [François Marie Arouet], *Lettre à la Marquise du Defand*, de 1 de Novembro de 1773, in [s.r.], *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 13: *Correspondance générale*, (Paris: Firmin Didot, Fils et Cie, 1869), 223a). O mesmo se diga da errada atribuição a Teresa de Jesús da sua correspondente espanhola – “loca de la casa” –, ainda que esta se refira, de diversos modos, à mesma como “louca” (cf., v.g., Teresa de Jesús, *Livro de la Vida*, 17, 7; 30, 16) e, na nossa opinião, mais sugestivamente, como «tarabilla de molino»: Teresa de Jesús, *Moradas*, 4, 1, 13.

<sup>169</sup> Cf., v.g., Nilo do Sinai, [Evágrio Pôntico], *De oratione*, 44 e 46, PG 79, 1175C e 1175D.



maladroite, pleine de trous ou de blancs, tant qu'enfin le poète ne serait qu'un mystique évanescent ou qu'un mystique manqué»<sup>170</sup>. Diríamos mais, numa breve adaptação do aduzido por Charles du Bos, que, para todos os efeitos e fora de toda e qualquer fantasia dogmática que não negue uma eventual esterilização ante o possibilitado pela mística, «l'écrivain sublime a du souffle, l'écrivain mystique est un souffle»<sup>171</sup>. Aquele vive do clima da emoção, que faz comocionar os refúgios da sua subjectividade e, por vezes, tornar-se no testemunho consumado de que a desordenada «ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς»<sup>172</sup>. Já este, sabendo que morrer é estar livre para morrer, vive de uma abertura decorrente do ser afectado pelo amor de um Deus que «οὐκ ἀγαπήσας μόνον ἡμᾶς ὡς ἑαυτόν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἑαυτοόν»<sup>173</sup> e, assim, esvazia a sua pessoa mística para amorizá-la num atravessar de toda a mera emoção.

Todavia seja-nos consentido, novamente, des-divagar, pois outros saberão discorrer bem melhor sobre aquilo a que brevemente nos referimos, alertando apenas, *en passant*, que se se deveria estar acostumado a ler «poetry as poetry»<sup>174</sup>, conforme afirmou Cleanth Brooks, não se logra ler verdadeiramente a mística senão misticamente. Ora bem, se ocorre a sobredita permuta de amor, poderíamos dizer que a relação de um sujeito com a beleza presente na mística cristã é de ordem metafísica, no sentido em que ela, sendo como que o elo mediador entre Deus e o indivíduo (o místico e o seu eventual leitor) a desfrutarem de uma beleza comum<sup>175</sup>, oferece um suplemento de ser. Essa beleza abre o sujeito a uma Presença que o desprende de si mesmo e, assim e assim só, o realiza. Concretizemos isto em *due piccoli forchettate*<sup>176</sup>.

De um lado, o místico, apagando-se para servir criativamente a Beleza, pois quem A serve deve começar sempre por se esquecer e perder de vista n' Aquela: «il ne faut pas s'écrire»<sup>177</sup>, de modo a que se possa percepção a Presença invisível e a poder exprimir. O mesmo é dizer: o místico, ao

<sup>170</sup> Henri Brémond, *Prière et poésie*, (Paris: Grasset, 1926), 208.

<sup>171</sup> Charles du Bos, *Du Spirituel dans l'ordre littéraire*, (Paris: José Corti, 1967), 20.

<sup>172</sup> Basílio de Cesareia, *Epistolae*, 366, PG 32, 1112A.

<sup>173</sup> Máximo o Confessor, *Epistolae*, 44, PG 91, 644A.

<sup>174</sup> Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*, (New York: Harcourt Brace, 1975 [1947]), 76, sendo que o ênfase em itálico provém do original.

<sup>175</sup> Cf. Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio in Cantica Cantecorum*, 1, PL 180, 504D e, depois, e num longo texto, talvez centrado de modo demasiado redutor na Vida em prolongamento da vida, centrado nesta temática, Juan de la Cruz, *Cantico espiritual* B, 36, 5.

<sup>176</sup> Cf., para uma mais alargada explanação da relação que existe entre uma vivência mística e uma possível leitura de uma sua plasmação textual, Alexandre Freire Duarte, *Cinco 'dias' e quatro 'noites': uma breve apresentação do 'ciclo místico'*, in *Humanística e Teologia*, t. 32, n. 1 (2011), 161-236.

<sup>177</sup> Gustave Flaubert, *Lettre a Mlle Leroyer de Chantepie*, de 18 de Março de 1857, in [s.r.], *Gustave Flaubert: Œuvres complètes: Correspondance*, nouvelle édition augmentée, vol. 4: 1854-1861, (Paris: Louis Conard, 1927), 164.



escrever, deve deixar passar o fluxo, sabendo – por vezes atematicamente, pois eventualmente não reflectindo sobre esse facto – que não é esse fluxo: ele comunica a sua pessoa, mas a sua pessoa em estado de receptividade, em estado de dom, deixando, por conseguinte, transparecer mais do que a sua pessoa para, por esta, surgir a Presença-Beleza que o inspirou. Contudo, aquele “perder-se” não existe senão para que o místico se reencontre, numa dádiva divina, mais autenticamente quando a Ela se reúne e, depois, o convida a prolongar o encontro fundamental. Cisão e sutura; separação e junção; repartição e união num estado espiritual simultaneamente de vazio e, por isso mesmo, de plenitude: «en cet état, on ne possède plus rien de tout ce qu’on voit, et on retrouve en Dieu, avec l’union la plus simple et la plus intime, tout ce qu’on croyait avoir perdu»<sup>178</sup>. Referimos, breves palavras atrás, que o místico comunica a sua pessoa e agora sabemos que esta é a sua autenticidade abalada – no duplo sentido deste termo –, mas tal comunicação não ocorre numa homologia ou heterologia, mas num dizer-*La-se*, que, na linha do delineado por Agostinho de Hipona acerca da acção divina pelas realidades naturais e espirituais<sup>179</sup>, a revela também como um idioma divino como atestou Thomas Dubay<sup>180</sup>.

Do outro lado, o leitor, deparando-se com qualidades belas que superaram o conteúdo informativo do próprio texto em si, deve apagar-se para, transcendendo a leitura superficial e por uma ascensão descensional<sup>181</sup> para o divino (já antes vivida pelo místico), comungar com a Origem, não conceptualizável nem analisável, da inspiração mística. Ou seja: ele entra neste movimento, não só pela convergência entre o seu ritmo vital, a estrutura da sua percepção e a expressão textual, mas também através de tal convergência que provoca penas de oportunidades, ir substancialmente mais além da mesma e do afloramento do próprio olhar. Mais além, em direcção a uma confiança pessoal despojada e misteriosa onde o seu coração poderá brilhar em contacto com uma realidade infinita – a já nomeada Presença-Beleza – que, estando no místico e igualmente transparecendo no seu texto, também pode ser descoberta, desse modo, em si. Aquela descoberta que, numa dispersada extensão fascinada e com um Jacob exausto e renascido, lhe permite dizer: «aqui habita Deus; aqui é a entrada do céu» (Gn 28,17) onde poderá «contempla[r] a beleza - ܡܕܝܬܐ - de YHWH» (SI).

<sup>178</sup> François Fénelon, *Lettre à la duchesse de Chevreuse*, posterior a 20 de Novembro de 1712, in *Correspondance de Fénelon*, vol. 18, 104.

<sup>179</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, 3, 4, 10, PL 42, 873s.

<sup>180</sup> Thomas Dubay, *The Evidential Power of Beauty: Science and Theology meet*, (San Francisco: Ignatius, 1999), 335.

<sup>181</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 4, 12, 19, PL 32, 701.

Uma vez aqui chegados, já não será de estranhar que acabemos por dizer que a beleza do Amor – presente no «Die vroech haer claer hebben openbaer»<sup>182</sup> de Hadewijch –, dita e ensinada pela mística cristã – que poderá vir a estar, num trevo de imos e inspirada pelo «μέγαν διδάσκαλον Ἐκκλησίας»<sup>183</sup> (o Espírito Santo), no texto, na inspiração vivida pelo místico e na admiração do leitor –, pode suscitar ainda algo mais no leitor. Em concreto: uma exigência de pureza e, sobretudo, de uma simplicidade espiritual tão salientada pelo primeiro grande místico desta: Filoxeno de Mabboug<sup>184</sup>. Ambas, que no fundo não são senão conceitos sinónimos – e para Hadewijch de Anvers, através do de pureza, sinónimos igualmente de “beleza”<sup>185</sup> –, libertam o olhar do coração (cf. Ef 1, 18) do leitor de toda a vaidade e de toda a paixão confusa e o permitem encontrar-se «with the beauty that creates beauty, not merely shows it, or itself exists beautiful»<sup>186</sup>.

No fundo, o que pretendemos referir é que tal beleza dita misticamente, mostrando exemplarmente que toda a verdadeira beleza existe para libertar, é um caminho de fogo que pode fazer que aquele que com ela possa contactar seja arrancado à opacidade de um seu “ego” semelhante a uma «κοχλίας [...] [na qual se enrola como os] ἐχῖνοι»<sup>187</sup>: «ô beauté, ô bonté infinie, ô amour infini, brûlez, consumez, transportez, anéantissez mon cœur [cloître]; faites-en l’holocauste parfait»<sup>188</sup>. Deus, servindo-se também da beleza grafada pelos místicos, é sempre capaz de, pelo poder do Seu amor que faz descoroçoar os esfaimados por uma justiça divina análoga ao que de pior há na humana, fazer surgir uma vida genuinamente humana a partir do “impossível”<sup>189</sup>. De facto, o místico cristão, que não pôde senão fazer da sua atração pelo belo um amor libérrimo pelo mesmo, ajuda a suscitar pessoas purificadas, auxiliando-as a contemplar, por intuição e conaturalidade não necessitada de raciocínio, a beleza que, estando nos seus corações, as mesmas poderão passar a encontrar por todo o lado. Não tenhamos dúvidas: a literatura mística cristã, no que a mesma tem de antítese total a todo o logro, também é a arte de levar a passar do fenómeno ao númeno e de, falando da beleza invisível mediante a beleza visível da linguagem mística, fazê-la amar.

<sup>182</sup> Hadewijch de Anvers, *Liederen*, 8, lin. 90, in Jean Heremans; Casimir Ledeganck (ed.), *Hadewijch, Werken*, vol. 1: *Gedichten*. (Gent: C. Annoot-Braeckman, 1875), 34.

<sup>183</sup> Cirilo de Jerusalém, *Catechesis*, 16: *De Spiritu Sancto*, 1, 19, PG 33, 945B.

<sup>184</sup> Cf., em particular, as suas homilias quarta e quinta, a que só pudemos aceder num texto francês preparado por Eugène Lemoine, presentes em SCH 44, p. 74-157.

<sup>185</sup> Cf. Hadewijch de Anvers, *Brieven*, 29, in Jozef van Mierlo (ed.), *Hadewijch: Brieven*, (Antwerpen-Brussel [etc.]: Standaard-Boekhandel, 1947), 129.

<sup>186</sup> George MacDonald, *Unspoken Sermons*, III, 7, 59.

<sup>187</sup> Clemente de Alexandria, *Stromata*, 5, 11, PG 9, 104A.

<sup>188</sup> François Fénelon, *Œuvres spirituelles*, in Jacques Le Brun (ed.), *Fénelon: Œuvres*, vol. 1, (Paris: Gallimard, 1983), 716.

<sup>189</sup> Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, 25-27, PG 44, 213C-229A.

Do mencionado anteriormente, resulta que o sujeito, que contacta com a beleza dita na mística cristã, ver-se-á feito mais humano, pois mais crístico, na liberdade do dom de si e da abertura à gratuidade da, sempre primigénia e centrífuga, Beleza «ἀπόθετον»<sup>190</sup> divina. Aquela que – entre o salto gigantesco do amor e com palavras emprestadas de Guy Petitdemange, quando este discorre sobre esse grande aventureiro espiritual que foi Michel de Certeau – é «ce qui affleure quand tout est perdu»<sup>191</sup>. A que permite reconhecer, talvez admiradamente para quem não conhece experiencialmente a Deus – antes, diversamente, idolatra um Seu sucedâneo sobre a pseudo-ara do seu egoísmo –, que, em última e irreduzível análise, «not what thou arte, ne what thou hast ben, beholdeth God with his merciful ighe; bot that that thou woldest be»<sup>192</sup>. E tudo isto porquanto, de certo modo e como já podemos apontar num nosso artigo antes referido<sup>193</sup>, a obra mística também educa para a compatibilidade interior, e até para a simbiose essencial, entre o que o texto pretende comunicar (a Beleza do Amor, que sendo Deus, Este deu a viver) e a preparação subjetiva do leitor em captar essa comunicação.

Em todo o lugar em que há uma comunhão com a beleza verdadeira como ocorre, de modo singularíssimo, na mística cristã, o Criador e a criatura encontram-se na beleza, não de posse, mas de colaboração, em que se dá a simultaneidade de dois factos que, sob pena de se estar a silenciar o essencial ante figuras do oculto, não podem passar despercebidos sob o húmus da provável decomposição futura das nossas palavras. A saber: a estética torna-se contemplação, assumida, do amor gratuito de Deus – a Sua Beleza «ἀπρόσιτον»<sup>194</sup> feita kenótica e gloriosamente palpável (cf. 1Jo 1, 1) pelas «manus cordis»<sup>195</sup> – e a própria beleza transforma o Mundo num oceano de símbolos desse mesmo amor. Um oceano que, no parecer de Teilhard de Chardin (que talvez merecesse uma exegese cuidadosa para dele se retirar alguma da sua escória literário-espiritual), ao ser contemplado e assumido «nous dilatera, nous arrachera à nos petites, nous poussera impérieusement vers l'agrandissement des perspectives, vers le renoncement aux joies savourées, vers le goût des beautés toujours plus spirituelles»<sup>196</sup>.

<sup>190</sup> Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 32, 16, PG 36, 192A.

<sup>191</sup> Guy Petitdemange, “La philosophie et Michel de Certeau: La cause perdue et la dette”, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 136 (2004), 385.

<sup>192</sup> Anónimo, *The clowde of unknowyng*, 75, in Patrick J. Gallacher (ed.), *The Cloud of Unknowing*, (Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1997), 101.

<sup>193</sup> Cf., *supra*, a nota n. 177.

<sup>194</sup> Máximo o Confessor, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, 1, 38, PG 90, 1193A.

<sup>195</sup> Ruperto de Deutz, *De glorificatione Trinitatis*, 7, 7, PL 169, 148D.

<sup>196</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin: essai de vie intérieure*, (Paris: Seuil, 1957), 126.

Se assim é – e tal como verificamos se o que afirmámos até aqui, e neste apartado, estiver minimamente dirigido à máxima compreensão da verdade que o amor é –, o «ἀνελπιστόν [...] τοῦ ἀγαπωμένου κάλλος»<sup>197</sup>, pintado pelas palavras dos místicos cristãos, realiza, a seu modo e de forma salvífica, o que opera o amor desinteressado, único ADN de toda a mística cristã. Em concreto, e porque, conforme já vimos<sup>198</sup>, Deus, que é a *Urmatrix* de exequibilidade desse mesmo amor, é essencialmente centrífugo: desapropriação, entrega e reencontro com a infinita beleza de um Deus-Amor que é «plusquam infinitum»<sup>199</sup> e «infinitus quippe est [...] sibi ipsi»<sup>200</sup>. Se tal beleza realiza tal (pungente chamada de) mudança de vida, realiza-a através do outro dos «ὦτα τῆς καρδίας»<sup>201</sup>, revelando de certa forma que, tal como diz Hildegarda de Bingen numa das suas cartas, «symphonialis est anima»<sup>202</sup>.

Ora bem, tal Infinito não pode ser senão maximamente positivo no amor e, dessa forma e compreensivelmente, é a fonte de todo aquele amor que, sendo «ipse intellectus»<sup>203</sup>, permite pensar<sup>204</sup> e discernir (cf. 1Ts. 5,21) o que se percepção como belo, sem se cair num apego psicológico idolátrico ao mesmo (cf. Sb 14, 18ss), mas antes remetendo-se o espírito para a Beleza fundamental (cf. Sb 13, 1ss). O Infinito que, por conseguinte e entre apocalipses mentais de gostos apuráveis, infinitiza o ser humano na doçura de um ver, em profundidade, a Beleza definitiva e, inseparavelmente, a Sua presença naqueles de quem se faz próximo, naquilo que já não é senão um amar e, assim, um real herdar o Reino<sup>205</sup>. O Infinito, enfim, ego-desorbitante que mostra que a beleza narrada misticamente introduz na experiência o que a «ἀποφατική θεολογία» descreve intelectualmente e na «μυστική θεολογία» surge como o cume da experienciação de um Deus que, transcendendo toda a realidade, parece aparecer, assim que é dito, sem qualquer contorno definido que o limite. Stéphane Mallarmé evoca esta ideia – de um modo inexcedível, embora adamicamente especulativo – quando escreve «je dis “une fleur” et hors de l’oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d’autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l’absente de tous bouquets»<sup>206</sup>.

<sup>197</sup> Gregório de Nissa, *In Cantica canticorum*, 13, PG 44, 1037C.

<sup>198</sup> Cf., *supra*, o texto a que se reporta a nota n. 50.

<sup>199</sup> João Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, 1, 72, PL 122, 517B.

<sup>200</sup> João Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, 2, 28, PL 122, 590D.

<sup>201</sup> Teófilo de Antioquia, *Ad Autolycum*, 1, 2, PG 6, 1025B.

<sup>202</sup> Hildegarda de Bingen, *Epistolae*, 47, PL 197, 221C.

<sup>203</sup> Cf. Guilherme de Saint-Thierry, *Expositio in Cantica Canticorum*, 1, PG 180, 499C.

<sup>204</sup> Cf. François Fénelon, *Démonstration de l’existence de Dieu*, in Jacques Le Brun (ed.), *Fénelon: Œuvres*, vol. 2., (Paris: Gallimard, 1997), 633.

<sup>205</sup> Cf. João Crisóstomo, *Expositio in Psalmos*, PG 55, 221s.

<sup>206</sup> Stéphane Mallarmé, “Crise de vers”, in Henri Mondor; Gérard Jean-Aubry (ed.), *Stéphane Mallarmé: Œuvres complètes*, (Paris: Gallimard, 1945), 368.

Impossível de fugir, neste ponto, a um infelizmente breve, ainda que muito guloso, olhar para o cannoli que acabou de ser servido e que se conjuga, na perfeição e antes de ser substituído por um demorado saborear do mesmo, com parte do que foi colocado, anteriormente, na *pasta* com que já nos deliciávamos. Vale dizer: a temática da beleza que salva por ser a manifestação do único amor salvífico: o amor absolutamente gratuito de Deus, vivido por Este e, eventualmente e graças a um dom sempre imerecido mas susceptível de ter o seu acolhimento preparado, pelo sujeito. Perante este quadro mencionado imediatamente antes, uma conclusão resulta assaz evidente, mesmo para quem se furta, quer ao entediamento belicoso da memória que não falha, quer aos caprichos das instituições poéticas. E a que conclusão nos reportamos? É, segundo julgamos, relativamente elementar: se aquele é o amor que salva, a esquiwa beleza – singularmente dita na, e pela, mística cristã, pois quão maior for a beleza espiritual de um criador, maior é a sua capacidade de sugerir a beleza divina – que pode salvar, e salvar também a própria beleza desfeada, deve ser tão gratuita e desinteressada como esse amor. Um amor que, já ele, «empenn[e]» o sujeito e, como se lê logo a seguir, o permite «regarde[r] plus clèrement la beaulté du soleil»<sup>207</sup> que não é senão o Deus-Amor.

Não nos reportamos, evidentemente, à falsa e ego-pendente “beleza pela beleza”, que – separando-se do bem e da verdade e, assim, alimentando a fascinação egoísta e passional que ela mesma desencadeia – leva a que se afirme bruxantemente que «fair is foul and foul is fair»<sup>208</sup>. E este facto já que tal “beleza pela beleza” surge como análoga ao, senão mesmo decorrente do, «Schwarze Milch»<sup>209</sup> dito por Celan. Aquele “Milch” que, num testemunho da patologia espiritual original, desorienta o sujeito no seu reconhecimento da beleza que lhe dá felicidade, impedindo-o, inevitavelmente, de a encontrar<sup>210</sup> naquilo que só pode gerar uma frustração omnimodal – psicológica, estética, espiritual – profunda. Uma frustração decorrente, sobretudo, da inadequação de umas, voluntariamente ou não, ainda imaturas faculdades de percepção do ser humano, face a uma profunda inclinação que o mesmo possui para a Beleza ilimitada.

Referimo-nos, isso sim – e isto não deveria ser olvidado –, àquela beleza na Beleza, pelo Emmanuel (Deus com nós) e no Espírito Santo (nós com Deus), que tem, como única recompensa, a capacidade de se poder ser ainda mais gratuito na linha do belo sem, porém, que tal recompensa, mesmo podendo

---

<sup>207</sup> Marguerite Porete, *Le miroir des simples amies anities* [...], 22, (ed. Romana Guarnieri: Turnholt: Brepols, 1986), 82.

<sup>208</sup> William Shakespeare, *Macbeth*, 1, 1, in [s.r.], *The Complete Works of William Shakespeare*, 858a.

<sup>209</sup> Paul Celan, “Todesfuge”, lin. 1, in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. 1: *Gedichte* I, 41.

<sup>210</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1156C.

e até se sabendo existir, motive a relação do sujeito com a mesma<sup>211</sup>. Aquela que – face a Deus (e a Deus em tudo) a convocar ao agradecimento – nos leva a «aimer plutôt Sa beauté pour l’amour d’elle-même, que par un retour vers nous»<sup>212</sup>. Aquela que, enfim, e possuindo valor e finalidade em si sem ulterior justificação, é a liberdade verdadeira do amor libertador<sup>213</sup> (cf. 2Cor 3,17; Jo 8,32; Gl 5, 3; 1Jo 4, 4-12) aparecendo e revelando-se como o, sempre dócil e frágil, poder carinhoso do amor em orientar, focar e sustentar a atenção do sujeito para uma, responsorial e responsável, resposta amorosa à mesma.

Esta resposta, por seu lado e em derradeira análise, não pode senão passar pelo acto de embelezar (cf. Mt 5, 16 com o seu «belas - καλὰ - obras») ou, o que é o mesmo e pelo amor humilde que gera beleza<sup>214</sup>, de levar os demais, com íntegra deferência dignificante e nenhuma condescendência puerilizante, à realização da sua autenticidade nómada. Os demais, inequivocamente, mas igualmente o restante de uma Criação (cf. Rm 8, 21) já impactada pela ressurreição de um Jesus<sup>215</sup> que, dotado de uma beleza amadurecida no tempo da incarnation-pascal, carrega consigo as feridas de uma Cruz que já abraçara os quatro cantos do Mundo: «Ecce crucis – diz João Escoto Eriúgena – lignum quadratum contente orbem / In quo pendebat sponte sua dominus»<sup>216</sup>. Servir a Criação pela beleza. Pela beleza: por que não se discorre mais acerca disto? Algum infundado medo ominoso de entrar no, sempre criador, turbilhão da verdade? Outros terão que responder: da nossa parte fica registada a triste estranheza por esse facto.

Avançando na nossa exposição, podemos afirmar que, se a contínua e incessante efetividade<sup>217</sup> do amor gratuito por parte do sujeito é o que decorre do mesmo amar a Deus (e a toda a demais Criação) só por aquilo que Deus é, a percepção da beleza gratuita pelo sujeito é a que decorre dele contemplar a Deus (e, mais uma vez, a toda a demais Criação) por Deus. E os dois “toda”, antes teclados com tanta aridez, desejam significar isso mesmo: “toda”: «man, fowls and beasts, demons and whatever exists; so that by the recollection and the

<sup>211</sup> Cf., *supra* e no texto a que se reporta a nossa nota n. 198, a alusão, de Gregório de Nissa, ao “belo além de toda a esperança”.

<sup>212</sup> Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 3: *La conquête mystique*, 1: *L’école française*. (Paris: Bloud & Gay, 1923), p. 31 remetendo, na sua perspicaz análise, para François Bourgoing, *Les vérités et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur [...]*, (Paris: Sebastien Huré), 1639.

<sup>213</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *In Iohannis epistulam ad Parthos*, 7, 4, 8, PL 35, 2033.

<sup>214</sup> Cf. Isaac de Nínive, *Mystic treatises*, 12, ed. Arent Jan Wensinck, p. 83; Matilde de Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 3, 24.

<sup>215</sup> Cf. Ambrósio de Milão, *De fides resurrectionis*, 102, PL 16, 1403A.

<sup>216</sup> João Escoto Eriúgena, *Versus*, 1, lin. 19s, PL 122, 1222C.

<sup>217</sup> Cf. Jan van Ruusbroec, *Vanden blinkenden steen*, 9, in Jean Baptiste David (ed.), *Jan van Ruusbroec. Werken*, vol 6, (Gent: Maetschappij der Vlaemsche Bibliophilen, 1868), 217ss.



sight of them the eyes shed tears [of compassion]»<sup>218</sup>. Perante isto, e se estamos certos na nossa reflexão, podemos dizer que se trata daquela beleza que não cria barreiras entre o sujeito e Deus e o demais real, não menos por Aquele, e estoutro n'Ele, surgir "*sub contraria specie*". Isto é, num registo em que, sob as «gotas da noite» (Ct 5, 2) que mascaram a realidade devido à capacidade limitada do sujeito em viver a «αἰσθησιν τῆς παρουσίας»<sup>219</sup>, o belo, feito espiritualizante num genuíno caminho de fé e de garantia da única ortodoxia desta<sup>220</sup>, já não enfeitiça e, por seu lado, a flutuabilidade emocional já não comanda a apreensão desse mesmo belo.

Eis um "*sub contraria specie*" – que «não [sendo] palavras nem discursos / cujo sentido se não perceba» (Sl 19,4) mas a visão de uma Palavra bela que pode ser vista com os «oculos spirituales»<sup>221</sup> – que precisa de ser considerado a partir de dois sentidos, jamais estanques e totalmente desprovidos do mais diminuto devaneio póstumo. Dois sentidos, plenamente metamorfoseados e que fazem com que o máximo da humildade se identifique com o máximo do amor, que já vimos anteriormente aquando da dupla ponderação, Ocidental e Oriental, de uma Transfiguração tão ligada ao evento da Morte/Ressurreição em que a negação é, ela própria, negada pelo amor. Concretamente, e furtando-nos a toda a mística que resvalou para um qualquer misticismo vulgar e doentio que ignora que o não assumido pelo Filho não é sanável na humanidade<sup>222</sup>: a percepção do Crucificado sob a representação oposta do Glorificado, e o Glorificado sob a imagem oposta do Crucificado. Por outras palavras, e aquém de todo o réquiem poético das sereias da aliciação: as feridas a abraçarem a glória, levando a que o Desfigurado revele a beleza divina e, ao mesmo tempo, a glória a abraçar as feridas, levando a que o Gracioso revele a beleza criatural.

Morte e ressurreição; areia e pérola, recordando que também foi dito<sup>223</sup>, sobretudo num sentido espiritual similarmente baseado num tresler dos fenómenos biológicos, por parte do grande forjador etimológico que foi Isidoro de

---

<sup>218</sup> Isaac de Nínive, *Mystic treatises*, 74, (Arent Jan Wensinck), p. 341. Francisco de Assis não foi tão longe.

<sup>219</sup> Gregório de Nissa, *In Cantica canticorum*, 11, PG 44, 1001B.

<sup>220</sup> Cf. Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, 1, (Princeton: Princeton University Press, 1997), 8s.

<sup>221</sup> Adão de Dryburgh, *Sermones*, 2, 7, PL 198, 104D.

<sup>222</sup> Cf. Ireneu de Lyon, *Adversus haereses*, 5, 14, 1, PG 7.2, 1161B-C; Orígenes de Alexandria, *Entretien avec Héraclide*, 7, SCh 67, p. 70 (e aqui não há como não apresentar esta passagem: «Ὅν δὲ ὅλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνελήφει»); e, no único exemplo que os doutos em leituras recauchutadas sempre dão, Gregório de Nazianzo, *Epistolae*, 101, PG 37, 181C.

<sup>223</sup> Cf., v.g., Presbíteros e diáconos da Acaia [Anónimo], *Epistola de martyrio S. Andrea*, PG 2, 1235B; Efrém de Nísibe, *Hymns on Faith*, 81, ed. Jeffrey T. Wickes, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2015), 377-380. Só pudemos ter nas nossas mãos esta tradução.



Sevilha<sup>224</sup>, que a beleza de Cristo era a da «pérola de grande valor» (Mt 13,46), decorrente do “orvalho” (a celeste vida divina) ter entrado plenamente numa “ostra” (a sheólica morte humana). Aquela que, para quem já vive misticamente, é contemplável, segundo as palavras do próprio Cristo Jesus (cf. Mt 25, 34-45), nos seres humanos mais desfigurados, por todas as injustiças e sofrimentos que carregam, e, assim, embelezados pela própria pérola crística<sup>225</sup>. Independentemente do afirmado acerca do se viver misticamente, a realidade é que, ainda que se vivencie uma «stomachi angustiam»,<sup>226</sup> que humilifica a miserifica o coração, o facto de não se ver nestes preferidos de Deus<sup>227</sup> a matriz crística de tal beleza é, sem mais, sinal de um terrível ateísmo espiritual. Eles são, realmente, uma misteriosa, mas verdadeira, incarnação de Cristo – «quod se Deus amore pauperis sic deponat, ut non adsit pauperi, sed ipse sit pauper»<sup>228</sup> – pedindo para serem descrucificados da sua miséria e, até por não poderem dar nada em troca<sup>229</sup>, revelando-se capazes de descrucificarem o egoísmo de quem os vê de verdade.

Dá-se por conseguinte que é exatamente tal “*coincidentia oppositorum*”, só transcendível no amor<sup>230</sup>, que afasta aquelas belezas crísticas dos critérios comuns da beleza, porquanto associado-as a realidades que se afastam, imediata e directamente, dos pressupostos estéticos exaltadores de todo o desamor. Aqueles critérios ignorantes de uma misericórdia que – possibilitada pela própria acção invisível do Espírito Santo, que é uma poesia contemplável e dadora da contemplação do «ἀρρήτου καὶ ὑπερφουδὸς ὥστερ θάμνω τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐνυπάρχοντος θείου πυρός»<sup>231</sup> – é a matriz de toda a beleza radicada em Deus<sup>232</sup>. Aqueles critérios que desconhecem a beleza que – na, e pela, inefável Beleza de Cristo Jesus<sup>233</sup> que, sendo a forma da beleza (como mostram, de modo belíssimo e por exemplo, os poemas *The Windhover* e *Hurrahing* de Gerard Manley Hopkins), aponta para a super-forma divina – traz consigo o peso do sofrimento. O sofrimento, não, obviamente, de privação do que quer que seja, mas de atestação do amor autêntico:

<sup>224</sup> Cf. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, 12, 6, 49, PL 82, 456.

<sup>225</sup> Cf. João Crisóstomo, *Canciones de Lazaro*, 6, 5, PG 48, 1033s.

<sup>226</sup> Jerónimo de Estridão, *Epistolae*, 77, PL 22, 694.

<sup>227</sup> Cf. Tertuliano de Cartago, *Apologeticum*, 39, PG 1, 477A.

<sup>228</sup> Cf. Pedro Crisólogo, *Sermones*, 14, PL 52, 232A-B.

<sup>229</sup> Cf. Lúcio Lactância, *De divinis institutionibus*, 6, 11, PL 6, 672A.

<sup>230</sup> Recordemos, a título de curiosidade, que já do “Ἔπος mitológico também se dizia, embora evidentemente num cenário totalmente distinto do que se está a considerar no corpo do texto, ser o fruto da união entre o Πόρος – “plenitude” – e Πενία – “pobreza” – (cf. Platão, *Banquete*, 203b 2-203c 1).

<sup>231</sup> Máximo o Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1148C.

<sup>232</sup> Cf. Isaac de Nínive, *Mystic treatises*, 1, (Arent Jan Wensinck), 6.

<sup>233</sup> Clemente de Roma, *Epístola I ad Corinthios*, 49, 3, PG 1, 310A-B.

«Die Schönheit lieb' ich sehr: doch nenn ich sie kaum schön,  
Im Fall ich sie nicht stets seh' untern Dornen stehn»<sup>234</sup>.

Que sedução melíflua, sentimental, solipsista e edulcorada pode haver num Amor e numa Beleza que «descendit [discendit] ad inferos»<sup>235</sup>? Claro que, mesmo quando a beleza que é dita no meio do deserto acabe por poder encontrar um ouvido atento<sup>236</sup>, o místico ainda poderá ouvir dizer, desta ou daquela pessoa – pois sempre haverá quem pense que tudo o que é autêntico é uma perda de tempo e, sobretudo, de energia –, que “essa não é a Beleza, nem esse o amor, com que me preocupo”. Face àquela afirmação, o mesmo sempre poderá responder, com aquela «verdade na caridade» (Ef 4, 15) que não é menos uma caridade na verdade, como fez George MacDonald: «No; how should you? I well believe it! You cannot care for it until you begin to know it»<sup>237</sup>.

Será doloroso saber isto? Será doloroso saber que o segredo da verdadeira beleza só é decifrável pelo amor? Será doloroso reconhecer que a verdadeira beleza não é o segundo o “ego”, mas segundo um “eu” desapropriado de si e, desse modo, nutrido e iluminado por tal beleza, pois já capaz de viver serenamente um «aesthetic delight [that] is a component within and a species of that joy which belongs to the shalom God has ordained as the goal of human existence»<sup>238</sup>? Será doloroso conhecer que para se contemplar e conhecer a verdadeira beleza é necessário enveredar pela senda do paradoxo do caminho do Servo<sup>239</sup> que, evitando uma redução corrosiva do “belo” ao “cativante”, vira aqueloutra do avesso, no despojamento do acessório, para a sua verdade nestoutra ser «cronen mit aller wirdekeit»<sup>240</sup>? Será doloroso perceber que a verdadeira beleza, perante a qual se reconhece a grandeza e os limites de toda a realidade penúltima, é tão uma visão e uma laceração, quão um vibrar e uma certa morte?

Talvez o seja e talvez precise de o ser se se pretender que o aduzido se furte a uma qualquer forma de encantamento que, num desequilíbrio imperfeito ainda que rebelde, decorra de uma loquacidade ultimada. Uma loquacidade em que o aparente barbarismo da linguagem mística, que acaba por perder a

<sup>234</sup> Angelus Silésius [Johannes Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann*, 3, 89.

<sup>235</sup> Heinrich Denzinger; Peter Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Barcelona: Herder, 1999), n. 75.

<sup>236</sup> Cf. Khalil Gibran, *Le sable et l'écume*, (Paris: Albin-Michel, 1990), 65.

<sup>237</sup> George MacDonald, *Unspoken Sermons*, III, 7, 40.

<sup>238</sup> Nicholas Wolterstorff, *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1980), 169.

<sup>239</sup> Cf. Hadewijch de Anvers, *Brieven*, 30, in Jozef van Mierlo (ed.), *Hadewijch: Brieven*, 256s.

<sup>240</sup> Matilde de Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 6, 34.

sua força em todas as suas eventuais traduções manualísticas, não esteja a ser traído pela demanda de pseudo-peregrinos que se limitam a regressar sempre à pátria do seu “ego”. Será suficiente, para o constataremos, contactar com a vida daqueles admiráveis místicos que eram os “loucos por Cristo”<sup>241</sup>, que provam, à saciedade, que a ética cristã, sempre baseada inseparável na verdade e beleza do amor e assim possuindo um carácter ontológico, está aquém das convenções sociais de “bem” e de “mal”. Todavia, e devido àquela nossa hesitante admissão, que pode parecer ignorar a sombra fugidia que perpassa pelo nosso próprio coração quando a formulámos, propomos que comecemos a libar, sem mais demoras, aqueloutro *cannoli*.

Ora bem, mantendo a nossa atenção no já dito nos parágrafos imediatamente anteriores e agafando-o ao patente nos que os precediam, podemos dizer como ocorre o que a beleza Infinita e gratuita opera. A saber: mediante tal beleza, conhecida nas suas razões íntimas<sup>242</sup> particularmente pelos místicos cristãos que «παθὼν τὰ θεῖα»<sup>243</sup>, oferecer a cada sujeito – não no irreal ou no fictício, mas num pobre cálice de madeira que, desde a sua base empírica e vivida, a prova, purifica e revela como uma legítima visão do real – a passagem de uma atitude estritamente utilitária do Mundo, para uma outra contemplativa. O mesmo é dizer, uma atitude capaz de ver as sugestões, insinuações e alusões de Deus e da Sua beleza na vida como a evidência experimentável da possibilidade da encarnação<sup>244</sup>, ou seja, e nas palavras de Auguste Rodin e Paul Celan, de entrever a Beleza a vir até nós, a partir do «dieses Schäumen»<sup>245</sup>, «du dedans au dehors comme la vie même»<sup>246</sup>.

Deve aqui acrescentar-se que as coisas não são sempre tão lineares como, porventura, pudemos deixar supor. E não o são, quer na vivência mística daqueles que «pela prática já têm as suas capacidades percepçionais - αἰσθητήρια - exercitadas» (Hb 5,14), quer no relato da mesma, quer, por fim, na educação para a mesma. Três citações do notável místico do sonho magoado que foi

<sup>241</sup> Cf., por exemplo, a vida de André de Constantinopla, apodado, justa e eminentemente, de “Ἀνδρέας, ὁ διὰ Χριστὸν σαλός”, in Nicéforo de Constantinopla [Anónimo], *Vita S. Andreae Sali*, PG 111, 628C-888D. O filme “Ostrov” de Pavel Lungin, findando com a insinuação de que o próprio Deus é um “louco por Cristo” que fez com Anatoly o que este sempre fez aos demais a partir de ter passado a ser o *staretz* Anatoly, também pode ser uma interessante aproximação a esta realidade.

<sup>242</sup> Cf. Basílio de Cesareia [Anónimo], *Commentarius in Isaiam prophetam*, 5, 162, PG 30, 385A.

<sup>243</sup> Dionísio Pseudo-Areopagita, *De divinis nominibus*, 2, 9, PG 3, 648A-B.

<sup>244</sup> Cf. Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle*, in Gustav Thibon (ed.), Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, (Paris: Plon, 1947), 198.

<sup>245</sup> Paul Celan, “*Silentium*”, lin. 13, in Idem, *Gesammelte Werke*, vol. 5: *Übertragungen II: Zweisprachig*, ed. Beda Allemann [et al.], (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), p. 57.

<sup>246</sup> Auguste Rodin, “*Le Modelé*”, in Paul Gsell (ed.), *L’Art: entretiens réunis d’Auguste Rodin*, (Paris: Grasset, 1911), 65.

Gerard Manley Hopkins poder-nos-ão servir de ilustração para o essencial do que acabámos de mencionar. Antes de mais, há momentos de purificante cegueira sensível ante tal Beleza – «We see the glories of the earth, / But not the hand that wrought them all»<sup>247</sup> – que podem acompanhar o sujeito até às últimas gotas de κρόνος do seu βίος. Todavia, eis que ali bem perto, tão perto que parece distante, está a certeza da visão espiritual e actual de tal Beleza igualmente na impressão do coração do Mundo: «The world is charged with the grandeur of God»<sup>248</sup>. Contudo, entre esta realidade e a anterior, não poucas vezes o sujeito se vê na circunstância de pedir, a Cristo, para Este ser «éaster in us, be a dáyspring to the dimness of us, / be a crímsion-cresseted east»<sup>249</sup>. Sirvam os precedentes períodos, que quiçá tenham parecido uma vã arremetida contra o subsolo do céu, para nos relembrem que, de facto e como tínhamos tentado referir a montante, a beleza na mística cristã não é um *objectum* nem algo que nos ponha fora da realidade. Ela também é uma visão desta mesmíssima realidade transfigurada a partir de Deus que, surdindo da inesgotável refração da íntima Singularidade capital nas múltiplas singularidades que, por aquela, dão forma ao carácter visível e invisível da beleza, o texto místico procura expressar e representar, mas sem se preocupar com a sua definição.

Com este respaldo já podemos dizer que, através do, e pelo, labirinto das nossas precedentes palavras, apenas se apresentou uma duplicata imperfeita do que C. S. Lewis, no seu sermão *The Weight of Glory*, diz de modo admirável, vincando, ao trazer consigo a extrema finura da porosa membrana amorosa entre o céu e a terra, o que timidamente referimos. Em concreto: que a relação que se pode estabelecer, através da beleza revelada na mística cristã, com a beleza e a própria Beleza divina não é meramente nominal, mas nuclearmente participatória: «we do not want merely to see beauty, though, God knows, even that is bounty enough. We want something else which can hardly be put into words: to be united with the beauty we see, to pass into it, to receive it into ourselves, to bathe in it, to become part of it»<sup>250</sup>. O orbe da beleza raramente teve ao dispor da sua edificação um conjunto tão veraz quão atribulado de palavras acutilantes, não menos por todos nós, de um modo ou de outro, detestarmos uma realidade que nos pede algo que nos repugna na direta proporção do reconhecimento da sua legitimidade.

<sup>247</sup> Gerard Manley Hopkins, “Nondum”, lin. 7s, in *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, 92.

<sup>248</sup> Gerard Manley Hopkins, “God’s Grandeur”, lin. 1, in *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, 139.

<sup>249</sup> Gerard Manley Hopkins, “The Wreck of the Deutschland”, lin. 277s, in *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, 128.

<sup>250</sup> C. S. Lewis, “The Weight of Glory”, in Idem, *The Weight of Glory, and Other Addresses*, (New York: Harper One, 2009 [1949]), 42.

Chegados aqui, apercebemo-nos, quase a terminar estas nossas ligeiras brandas que não falam senão do mistério do que é evidente, da beleza de uma Beleza divina que é a recomposição amorosa, oferecida pela mística cristã, do Mundo. Uma beleza que, em tal mística, se mostra reveladora da natureza profunda da beleza e da própria Beleza divina que, também sendo o Deus Trindade – e se não fosse Trindade, o Mesmo, como disse Ricardo de São Victor, não poderia ser belo<sup>251</sup> –, é o atributo d’Este pelo qual O vemos e veremos<sup>252</sup>. Aquela transgressora beleza provinda do Amor, que mostra ao crente toda a falsa dicotomia entre a sua relação com o precioso visível que se adivinha e a sua relação com o raro invisível que se encontra, dado que, no âmbito criatural, todas as coisas são visíveis e invisíveis e, desse modo, ele deve desposar a interioridade das mesmas e, pela nossa já conhecida dia, basij, deixar-se conduzir, por ela, no mais além daquelas<sup>253</sup>. Aquela Beleza desinstaladora que, numa outra nossa citação do grande Jean-Joseph Surin, leva a que se cante a cessação de toda e qualquer pretensão ego-referente que revelaria à saciedade que qualquer ser humano «will be death as long [he] refuse[s] to die»<sup>254</sup>. Por outras palavras, ditas no fio das nuvens: a cessação de todo o espinosista “*conatus essendi*”<sup>255</sup> só possível por parte de quem não ignora que a Beleza verdadeira, tal como o Deus «caché, le Dieu mystérieux n’est pas le [...] lointain, [...] absent; c’est toujours le [...] proche»<sup>256</sup>:

«Je veux aller courir parmi le monde,  
Où je vivrai comme un enfant perdu,  
J’ai pris l’humeur d’une âme vagabonde,  
Après avoir tout mon bien dépendu.  
Ce m’est tout un que je vive ou je meure,  
Il me suffit que l’Amour me demeure.  
[...]

<sup>251</sup> Cf. Ricardo de São Victor, *De Trinitate*, 5, 14s, PL 196, 959C-961B.

<sup>252</sup> Cf. Antônio Vieira, *Sermão de Santa Teresa*, 5, in José Eduardo Franco; Pedro Calafate (dir.), *Obra completas do Padre Antônio Vieira*, t. 2, vol. 11, 444.

<sup>253</sup> Cf. Clemente de Alexandria, *Stromata*, 5, 11, PG 9, 112B. Não andaré, já nesta ideia fecundíssima de Clemente, o prenúncio do *inscape* – que não é, jamais, um *insight* – e do *instress* de Gerard Manley Hopkins?

<sup>254</sup> George MacDonald, *Lilith*, (London: Chatto & Windus, 1896), 217.

<sup>255</sup> Cf. Baruch Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 3, 6, in Carl Hermann Bruder (ed.), *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, vol. 1., (Leipzig: Bernhard Tauchnitz Junior, 1843), 278.

<sup>256</sup> Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 95.

Allons, Amour, au plus fort de l'orage,  
Que l'océan renverse tout sur moi:  
J'aime bien mieux me perdre avec courage  
En te suivant, que me perdre sans toi.  
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,  
Il me suffit que l'Amour me demeure.  
[...]  
Je ne veux plus qu'imiter la folie  
De ce Jésus, qui sur la Croix un jour,  
Pour son plaisir, perdit honneur et vie,  
Délaissant tout pour sauver son Amour.  
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,  
Il me suffit que l'Amour me demeure»<sup>257</sup>.

Apetecia-nos ficar por estas palavras que, inegavelmente, dizem mais do que nós alguma vez lograremos dizer e remetem para a constatação do autor do *Livro de Ben Sirá*, que aqui deixamos com uma pequena alteração: «Por muito que digamos, muito nos ficará por dizer; / mas o resumo de todo o nosso discurso é este: “Ele é Belo”» (Sir 43, 27). Todavia, e depois de termos afirmado isto mesmo, gostaríamos de terminar, no nosso próximo apartado e ainda e sempre focados na temática que nos tem focado a atenção, a reflexão essencial deste estudo com um reparo. Um desabafado reparo – que temos diligenciado disseminar, desde horizontes temáticos distintos, em diversos estudos nossos – dirigido a quem, mesmo que porventura encontre estas palavras, provavelmente nunca nos dará atenção.

## 6. Caffè

Se a espiritualidade é a dimensão subjetiva da dogmática e, por outro lado, a mística cristã é a esfera mais elevada da espiritualidade vivida pelos seguidores de Jesus, o que acabou de ser referido não é sem importância para as próprias ponderações teológicas. Não só para as de todos os teólogos, mas sobretudo para as daqueles que, ao contrário do autor de Ef 3, são malabaristas racionais que produzem registos fossilizados à nascença, não menos por nunca sentirem que lhes faltam as palavras. Isto é, para aqueles que, nas palavras de Gregório de Nazianzo, são «τεχνύδιον»<sup>258</sup> que desconhecem que «neque enim

---

<sup>257</sup> Jean-Joseph Surin, “De l’abandon intérieur, pour se disposer à la perfection de l’Amour Divin”, lin. 1-6; 97-102 e 132-137, in Idem, *Cantiques spirituels de l’Amour divin*, a cura di Benedetta Papasogli., (Firenze: Leo O. Olschki, 1996), respectivamente nas páginas 65, 67 e 68.

<sup>258</sup> Gregório de Nazianzo, *Orationes*, 27, 2, PG 36, 13B.

angustis sermonibus nostris immensae magnitudinem possumus divinitatis includere, cuius magnitudinis non est finis»<sup>259</sup>. Aqueles teólogos, especialistas na «death by a thousand qualifications»<sup>260</sup>. Aqueles sobre os quais – incapazes de, por aquilo mesmo, se aproximarem de qualquer rosto feito uma labareda que não consome – cai, com a força dos relâmpagos da lança – פֶּלֶא – de Deus (cf. Hb 3, 11), a grave denúncia de Diádoco de Fótica: «οὐδὲν γὰρ πτωχότερον διανοίας ἐκτὸς θεοῦ θεολογούσες τὰ τοῦ θεοῦ»<sup>261</sup>. Vejamos isto, num grande inciso literário, elaborado com a ponderação parrésica que o mesmo merece, com o nosso passado e aligeirado comentário àquele texto paulino.

Pois bem, a compreensão da beleza na mística cristã, mostrou-nos que a mesma não tem a raiz na consideração da natureza, nem é um esteticismo com um fim em si, mas sim no vislumbre, «per speculum in enigmate» (1Cor 13,12) e numa fé que já é amor, do Deus-Amor. Aquele Deus que, impedindo a morte de toda a palavra de amor, é uma vibrante e harmoniosa interpenetração do divino amor, «ordin[atus]»<sup>262</sup> dirá o sofrível Alexandre de Hales – ignorando que, no Amor que Deus é, a ordem não precede tal Amor –, das três Pessoas Divinas. Uma interpenetração amorosa em que, quando bem visto, o vínculo da comunhão e da distinção é a distância infinita da Beleza contemplada pelas mesmas. Este Infinito, a que já nos reportámos a partir de outra óptica e enquanto a própria Beleza, revela-Se – dessa forma e maravilhosamente dito pelo delicioso oximoro da «obscure clarté qui tombe des étoiles»<sup>263</sup> de Pierre Corneille e que está no oposto da «darkness visible»<sup>264</sup> de Milton (cf. Ez 32, 7) –, capaz de transparecer em tudo o que suscita, levando a que uma ontologia cristã faça parte, de algum modo, de uma estética teológica. Uma na qual a criação apareça como algo a ser recebido, antes de tudo o mais, como a expressão de um dom pulquérrio do desnecessário amor divino pelo que é criado. Amor desnecessário esse que, conforme já sabemos, tem a sua epítome numa Cruz em que Cristo – a Beleza incarnada – revela a Beleza da qual todo o sujeito tem nostalgia e necessidade. A Beleza que, desejando este sujeito e atraindo o seu desejo a ponto de «a graça e a beleza deleita[re]m a sua vista» (Sir 40,22), permite, fora de toda a abstinência supersticiosa, a antecipação da

<sup>259</sup> Ambrósio de Milão, *De Fide ad Gratianum Augustum*, 1, 10, PL 16, 543A.

<sup>260</sup> Antony Flew, «Theology and falsification», in Antony Flew; Allister MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, (London: SCM, 1955), 99.

<sup>261</sup> Diádoco de Fótica, *Capita centum de perfectione spirituali*, 7, in Johannes E. WeisLiebersdorf (ed.), *Sancti Diadochi Episcopi Photicensis de Perfectione Spirituali Capita Centum*, 14, 10.

<sup>262</sup> Alexandre de Hales, *Summa fratris Alexandri*, I, n. 103, in ed. Quaracchi, t. 1, 1924, 162w.

<sup>263</sup> Pierre Corneille, *Le Cid*, 4, 2, in Charles Nodier; Pierre David Lepeintre; Pierre David Lemazurier (ed.), *Chefs-d'œuvre de P. Corneille*, vol. 1, (Paris: Dabo-Butschert, 1824), 189.

<sup>264</sup> John Milton, *Paradise Lost*, 1, lin. 63, (London: Charles Tilt, 1838 [1667]), 3.



beleza original e a restauração da beleza final. A saciedade ante o belo atinge-se, por conseguinte, na extensão ao infinito do desejo daqueles que o gozam – «ὁ κόρος ἐστίν, ἡ ἐπ’ ἄπειρον ἐπίτασις αὐτῆς τῆς τῶν ἀπολαυόντων ὀρέξεως»<sup>265</sup> –, não como a finalidade cega de um anelo ansioso, mas como acesso ao porto seguro de uma vontade divina que não se escapa ao sujeito.

Eis a substituição de um sacrifício pela imolação da beleza, pelo sacrifício cuja oferenda é, ainda que oculta, a Beleza infinita a antecipar, num nada descurado respirar da ressurreição, o *eschaton*. Aquele *eschaton* em que o Amor – que é a única Verdade inseparável, num Cristo e a partir de um Cristo «belo - καλός - pastor» (Jo 10,11), da Beleza salvífica e humanizante<sup>266</sup> à imagem do único ser humano genuíno (cf. Jo 19, 5): o *Ecce homo* – se manifestará, finalmente, inseparável da Beleza que irradiará livremente em tudo o que for recriado. Deparamo-nos, deste modo, com a Beleza a ser mestra, usando-se obliquamente aqui as palavras do título de uma obra do já nomeado Jean-Joseph Surin, da *Science expérimentale des choses de l'autre vie*<sup>267</sup>. Somente deste modo se poderá viver a verdadeira αἴσθησις que só os místicos conhecem: a percepção não só de Deus, só possível por um amor que «est oculus quo videtur Deus»<sup>268</sup>, mas igualmente, não da derme da realidade, mas de uma sua profundidade, tão belamente dita pelo «nœud divin qui noue les choses»<sup>269</sup> e que a tudo embeleza.

É claro que tal evento epistemológico, fruto de um já antes referido embelezamento operado apropriadamente pelo «dedo - δακτύλῳ - de Deus» (Lc 11, 20), para poder ser levado a sério, mais além das fronteiras daqueles «τεχνύδιον» que com as suas «machines de théologie»<sup>270</sup> até terão «mil gracias refiriendo»<sup>271</sup> como diz Juan de la Cruz, precisa de ser encarado por uma classe especial de teólogos – os únicos verdadeiros –. A saber: por teólogos que, fugindo à criação de conceitos que mascaram ídolos acerca de um Deus que só o irreprimível espanto amoroso pode abraçar<sup>272</sup>, saibam ler o que lhes

<sup>265</sup> Máximo o Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, 1, PG 91, 21D.

<sup>266</sup> Cf. Bento XVI, homilia na abertura da exposição “*Splendor veritatis, pulchritudo caritatis*”, 4 de Julho de 2011, in AAS, vol. 103, n.º 8 (2011), 516.

<sup>267</sup> Jean-Joseph Surin, *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, in *Idem*, *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et Science expérimentale des choses de l'autre vie*, (Grenoble: Jérôme Millon, 1990 [1663]), 127-419.

<sup>268</sup> Guilherme de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 6, 15, PL 184, 390B.

<sup>269</sup> Antoine de Saint- Exupéry, *Citadelle*, 83, in [s.r.], *Antoine de Saint-Exupéry: Œuvres*, 701.

<sup>270</sup> Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel*, texte établi et présenté par Michel de Certeau, (Paris: Desclée de Brouwer, 1963), 185.

<sup>271</sup> Juan de la Cruz, *Cântico espiritual* B, 7.

<sup>272</sup> Cf. Gregório de Nissa, *De Vita Moysis*, PG 44, 377B e *Idem*, *In Cantica canticorum*, 12, PG 44, 1028B.

é dito por algo de especial. Em concreto: não pela mística estética, que desconhece a περιχώρησις da beleza com o bem e a verdade, mas por uma estética mística que descreve, sem definir, como a perfeição da beleza, verdade e bem do amor do Deus-Amor se torna actualmente patenteada na relação da kénosis de ocultamento e a exaltação de manifestação crística. E isto tudo para que, por mais que mourejem e como diz aquele Doutor da Igreja na mesma obra, não «les qued[e] todo lo más por decir, y aun por entender; y así hay mucho que ahondar en Cristo»<sup>273</sup>, pois, em grande medida, «ἀμήχανον [...] συνυπάρχειν τῇ πείπᾳ τοῦ Θεοῦ, τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον, ἢ τῇ αἰσθήσει τοῦ Θεοῦ, τὴν περὶ αὐτοῦ νόησιν»<sup>274</sup>. Apesar disto, e como ironizava Surin num dos seus outros cânticos espirituais, eles não deixam de – acusando, como faz um dos seus mais ferozes detractores, os místicos de falarem ininteligivelmente com termos que «ne savent point si [...] conviennent aux choses qu'ils prétendent signifier»<sup>275</sup> para construírem «Chateau[x] d’Espagne, & une Navire des Argonautes pour aller à la conquête d’un Belier à la Toison d’or»<sup>276</sup> – querer aparecer como

«un Docteur qui s’avance  
Et d’un accent plein de terreur  
M’avertit, me presse, et me tance,  
Disant que je suis en erreur ;  
[mais] [...] Je suis au pouvoir de l’Amour  
Je lui servirai nuit et jour»<sup>277</sup>.

Se aquele último vaticínio de Juan de la Cruz se confirmar, e contra o desejado pelo autor de Ef 3 – que apela ao conhecimento vital e presencialmente pessoal do Senhor, só possível pelo amor (esse incircunciso dissílabo) –, quiçá só se possa constatar, tristemente e ainda com o Reformador do Carmelo, que «es muy poco conocido Cristo de los que se tienen por sus amigos»<sup>278</sup>. Esse Cristo Jesus que, convém jamais esquecer, é, nas palavras de Julian of Norwich «ground and hede of this fair kinde»<sup>279</sup>. Como falar, efetivamente, d’Ele e desta beleza da qual, continua imediatamente a seguir a mesma autora, «we be al

<sup>273</sup> Juan de la Cruz, *Cântico espiritual* B, 35, 4.

<sup>274</sup> Máximo o Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 60, PG 90, 624A.

<sup>275</sup> Jean Chéron, *Examen de la theologie mystique* [...], (Paris: Edme Couterot, 1657), 68.

<sup>276</sup> Jean Chéron, *Examen de la theologie mystique* [...], 140.

<sup>277</sup> Jean-Joseph Surin, “Le Triomphe de l’Amour”, lin. 217-220; 223s, in Idem, *Cantiques spirituels de l’Amour divin*, a cura di Benedetta Pappasogli, 96.

<sup>278</sup> Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* 2, 7, 12.

<sup>279</sup> Juliana de Norwich, *Shewings*, 53, in Georgia Ronan Crampton (ed.), *The Shewings of Julian of Norwich*, (Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1994), 137.

cum, in whom we be all inclosid, into whome we shall all wyndyn» sem uma vida impactada pelo esplendor do Seu amor? Impossível. E se, porventura, acabarem por, sem saberem o que estão a dizer, afirmarem que Deus é Belo, não estarão senão a proferir, entre mais do que três cantares de galo, amabilidades metafísicas<sup>280</sup> que só O poderão entristecer. Já o dissemos noutra local<sup>281</sup>: George MacDonald é dos autores místicos que mais nos marcou nos últimos anos e, também sobre o que acabámos de aludir, pode ser, aqui, trazido à colação, quando afirma: «nothing is so deadening to the divine as an habitual dealing with the outsides of holy things»<sup>282</sup>.

Destas considerações, torna-se notório algo de capital que tentaremos resumir em poucas palavras que apontem para o eterno entardecer deste nosso estudo. Vale dizer: a permanecer o mencionado trágico e doloroso divórcio – entre a teologia e o conhecimento experiencial ou místico de Deus –, do qual as maiores vítimas são, ainda e sempre, os mais humildes filhos da Igreja, a teologia continuará entenebrecida pelo amor que deixou para trás e a perder o seu contacto com fontes marcantes da ponderação e da vivência cristã. Aquelas fontes que só lhe são dadas a conhecer pelos grandes místicos; aqueles que, nas palavras de Maximilian van der Sandt, são os peritos na «doctrina [...] Practice-pratica, & Affectuosa»<sup>283</sup> do amor.

Isto que acabámos de referir já é grave, mas há ainda algo de pior: perderá, ainda mais, a aptidão de discursar substancialmente sobre as doutrinas cristãs, que não são o simples resultado de proposições analíticas moribundas, mas belos e amorosos mistérios vivos a serem encontrados. Atento a este drama dos teólogos que, particularmente por não viverem a Cristo, ignoram a mística e usam palavras sem beleza – e assim falsas – para dizerem o divino, o nosso contemporâneo Luis Ladaria Ferrer tem palavras claríssimas. Com efeito, o mesmo afirma com assertividade que «nunca será superfluo para la teología prestar atención a los santos y a los autores espirituales [...] [pues] la voz de quienes han tenido una profunda experiencia de Dios es una fuente para enriquecer la reflexión creyente sobre el misterio»<sup>284</sup>. Dá-se, com efeito, que a mística alinha sumamente a beleza com a graça e serve, admiravelmente, de matriz para uma tão necessária meditação da fé sobre o seu conteúdo central – o amor – dentro

---

<sup>280</sup> Cf. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, (New York; Chicago; London [etc.]: Macmillan, 1925), 250.

<sup>281</sup> Cf. Alexandre Freire Duarte, “O amor nos Unspoken Sermons de George MacDonald”, in *Theologica*, vol. XLVIII, (2013/2), 313ss.

<sup>282</sup> George MacDonald, *Thomas Wingfold*, (New York-London [etc]: George Routledge and Sons, 1880), 487.

<sup>283</sup> Maximilian van der Sandt, *Pro Theologia Mystica Clavis [...]*, Preambula 2, 6, 4a.

<sup>284</sup> Luis Ladaria Ferrer, *La Trinidad, misterio de comunión*, (Salamanca: La Trinidad, 2002), 133.

de uma linguagem simbólica e cultural que aceite tal beleza, e a acolha, como a forma do desvelamento divino.

Os paralelismos e as metáforas empregadas por nós poderiam, se quiséssemos escrever algo de ainda mais estranho – no sentido etimológico desta palavra –, ser outros, mas cremos que nos bastará dizer que a beleza na mística cristã não é como o algodão. Este, por vezes, e mais devido à tripartida lógica hegeliana do que a um qualquer fenómeno bioquímico, pode enganar ou, pelo menos, dar sinais genuína e insuperavelmente equívocos. Aquela, ao ser escrita por pessoas que recusam aceitar o ditame de alguns teólogos acerca da existência de temas sobre os quais não se deve ousar falar<sup>285</sup>, não atraiçoa, sendo, por sinal, o mais delicioso manjar da Beleza, e da beleza, vividas por um qualquer ser humano que, vivendo nela, se torna «“εἰκὼν” καὶ δόξα τῆς Τριάδος»<sup>286</sup>.

## 7. Digestivo

O repasto que servimos, embora frugal, já vai longo e, depois de tão provavelmente ácido *caffè*, já se faz tarde para a vida que nos sobeja. Apenas nos resta uma admissão: sabemos perfeitamente que optámos por jogos contrastantes de ideias, quicá excessivos e justificativos de termos falado em “caricaturar”. Para o fazermos, acabámos por, em jogos sucessivos de “positivos” e “negativos”, repetir-nos diversas vezes. Acreditamos que isso só tenha sido motivado pelo fito, consciente, da elaboração de uma distinção clarificadora também pensada para, depois, nos permitir redigir o que apresentámos no antepenúltimo apartado deste ensaio. Mas agora, que olhamos para trás, ficamos com algumas incertezas e dúvidas: terá, essa repetição, sido igualmente o corolário, inconsciente, de um cansaço criativo? Não o sabemos, mas se o for, pedimos, ao nosso certamente benévolo futurível leitor, que não nos creia já chegados a uma qualquer fase da vida em que de nós, e humildificadamente para nós, poderão dizer algo como o que o Paládio da Galácia disse no seu “*Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*”: «ὡς περ γὰρ ἀγωνιτῆς ἵππος σταδιοδρομεῖν οὐκέτι δυνάμενος, μύλωνι ἐγκατατάσσεται, ἀτέλεστον κύκλον γυρεῦων· οὕτως ἀποκνήσας διδάσκαλος»<sup>287</sup>.

De qualquer modo, e como já poderão ter tido a oportunidade de comprovar inequivocamente que não somos um qualquer Tigre<sup>288</sup>, poder-nos-ão

<sup>285</sup> Cf. Guiberto de Nogent, *De pignoris sanctorum*, 1, 3,1, PL 156, 623C-624C.

<sup>286</sup> Gregório do Sinai, *Homilia in Transfiguratione*, 20, in David Balfour, “Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration”, in *Theologia*, vol. LII, (1982/4), 664.

<sup>287</sup> Paládio da Galácia, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, 12, PG 47, 39s.

<sup>288</sup> Cf., *supra*, a nota n. 1.

sempre dizer isso noutros repastos, não menos naquele em que eventualmente possamos celebrar o cumprimento, que não tem outro nome senão “Reino” e é uma «semper et indesinenter [...] festum»<sup>289</sup>, da beleza original na Beleza perfeita<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Orígenes de Alexandria, *Homiliae in Numeros*, 23, 3, PG 12, 748D.

<sup>290</sup> Cf. Máximo o Confessor, *Mystagogia*, 23, PG 91, 701C.